



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before
taking it out. You will be res-
ponsible for damages to the book
discovered while returning it.

DUE DATE

JC

Cl. No. 901.90954 Acc. No. 25910

168 H6.1

Late Fine Ordinary Books **25 Paise** per day. Text Book

Re. 1/- per day. Over Night Book **Re. 1/-** per day.

15/4/2011 USA:

شماره اول

چاپ و نشر

۱۳

جلد اول

مکتبہ حاکمہ

تیت

3702

بار اول ۱۰۰۰

۲۵۹۱۰

RARE BOOK

۲۵۹۱۰

طیال پریس دہلی

تہذیب

سیدین اور عزیز کی خدمت میں

فہرست مضامین

صفحہ

الفتاویٰ

۱

دیباچہ

مقدمہ

پہلا باب - ہندوستانی تہذیب کے ماخذ ۵۵

دوسرا باب - ہندوستان کی قبل ویدک تہذیب کے آثار ۸۵

تیسرا باب - ویدک تہذیب اور ویدک ہندو تہذیب کا زمانہ ۹۹

چوتھا باب - بودھ تہذیب کا زمانہ

پانچواں باب - پورانک ہندو تہذیب کا زمانہ ۲۲۹

چھٹا باب - سیاسی اور تہذیبی انتشار کا زمانہ ۲۷۱

دیباچہ

مشرق اور مغرب کے تعلقات کا اتار چڑھاؤ بھی دنیا کی تاریخ کا ایک دلچسپ باب ہے۔ اب سے کوئی ڈھائی ہزار سال پہلے تک دنیا کے تہذیب و تمدن کے مرکز مشرق کے گرم اور معتدل خطے چین، مصر، ہندوستان اور وہ ملک تھے جو ہندوستان اور مصر کے درمیان واقع ہیں۔ رفتہ رفتہ تمدن کا اثر ان ملکوں میں پہنچا جو ایشیا سے متصل یا قریب تر تھے اور مشرقی تہذیب کے پہلو بہ پہلو مغرب میں پہلے یونانی پھر رومی تہذیب نمودار ہوئی۔ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یونان میں اعلیٰ تہذیب کا بیج مصر اور ہندوستان سے پہنچا تھا جو اس زرخیز زمین میں نشوونما پا کر خوب پھولا پھلا۔ سکندراعظم کے بعد ایک مدت تک یونانیوں کا ایشیا کے ایک بڑے حصے پر تسلط رہا اور یونانی تہذیب کا پیوند کئی مشرقی قوموں کی تہذیب میں لگا یا گیا۔ یونان دریا کے زوال کے بعد یورپ میں کیتھولک کلیسا کا نمودار ہوا اور صدیوں تہذیب کا پودا جہل و تعصب کی گرم ہواؤں سے کھلایا رہا۔ نویں صدی مسویں سے گیارہویں صدی تک یعنی اسپین کی خوب سلطنت کے شباب کے زمانے میں یورپ کو

ب

عربوں کی ترقی یافتہ تہذیب سے واسطہ رکھتا اور پھر بارہویں تیرہویں صدی میں صلیبی جنگوں کے دوران میں بھی یورپی قوموں کو عربوں سے سابقہ پڑا۔ یورپ کے منصف مزاج مورخ متفق ہیں کہ دہنی لکڑی کی وہ فضا جو تہذیب کے پودے کے پھینے کے لئے ضروری

تھی یورپ کو عربوں کی بدولت میسر آئی۔ اب یہ پودا یورپ میں پھر پھیلنا اور رفتہ رفتہ ایک تناور درخت بن گیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کی شاخیں پھیل کر ساری دنیا پر چھائیں گی۔ سترہویں صدی سے یورپ کی قوموں نے تجارت کے سلسلے میں ایشیا کے ملکوں میں قدم جما نا شروع کیا اور انیسویں صدی میں یورپ کا سیاسی، معاشی اور ذہنی اقتدار سارے ایشیا پر مسلط ہو گیا۔

اب تک یورپ اور ایشیا کی تہذیبیں کسی حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوتی تھیں لیکن مجموعی طور پر ان کی راہیں الگ الگ تھیں۔ اب یورپ کے معاشی اور سیاسی تسلط کے ساتھ ساتھ اس کی تہذیب بھی قریب قریب سارے ایشیا پر تسلط ہو گئی اور یہ نظر آنے لگا کہ ایشیائی تہذیب رفتہ رفتہ بالکل مٹ جائے گی یا یورپی تہذیب میں جذب ہو جائے گی۔ انیسویں صدی کے آخر تک کسی کے خواب و خیال میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ ایشیا کے جسم و روح کا یورپ کی سیاسی اور ذہنی حکومت سے آزاد ہونا ممکن ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے شروع میں واقعات نے کچھ ایسا پٹا دکھایا کہ یورپی نظام کی بنیادیں ہل گئیں اور ایسا معلوم ہوا

لگا کہ بہت جلد یورپ اگر بالکل شہاد نہ ہو گیا تو اتنا کمزور ضرور ہو جائے گا کہ ایشیا پر اپنا تسلط قائم نہ کر سکے گا۔

۱ فلسفہ تاریخ کے ایک مشہور قہرمان کی رو سے اس اول بدل کی وجہ یوں ہو سکتی ہے کہ تہذیب و تمدن کی قیادت کا بوجھ اتنا بھاری ہے کہ کوئی ایک خطہ اسے ہمیشہ نہیں اٹھا سکتا بلکہ مختلف خطے باری باری اٹھاتے ہیں۔ اس لئے اگر ہم مشرق و غرب کو دنیا کے دو کندھے فرض کر لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا تہذیب کا بوجھ بھی اٹھا سکتی ہے جب وہ چند صدیوں کے وقفے سے برابر کندھا بدلتی رہے۔ اس لئے آج جب ہمارے سامنے دنیا کا وہ کندھا جو تہذیب کا بوجھ اٹھائے ہوئے ہے تکان سے بے حال نظر آتا ہے نوع انسانی کے مستقبل کے لئے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ دوسرے کندھے کا کیا حال ہے اور وہ

اس بار امانت کو اٹھانے کے لئے کہاں تک تیار ہے۔
 ۲ اس میں کچھ شک نہیں کہ ایشیائی دہشتوں میں زور پڑنے لگا ہے کچھ دن سے سیاسی آزادی کا جذبہ ایشیائی جمہوریت کی تحریک اٹھ رہی ہے جو ملک کے لوگوں کو ایک رشتے میں متحد کر کے غیرت کے پتے سے آزاد کرانا چاہتی ہے۔ لیکن ذہنی آزادی کا معاملہ کچھ الجھا ہوا نظر آتا ہے۔ مغربی تہذیب ایشیائیوں کے دل و دماغ پر اس طرح چھا گئی ہے کہ اس کی موافقت یا مخالفت میں ان کے لئے اعتدال سے کام لینا مشکل ہے۔ بعض لوگ اس کی ہر چیز کو قابل پرستش سمجھتے ہیں اور بعض قابل نفرت سمجھتے ہیں اور

فرقی اس معاملے میں وہ آزادی فکر اور ذہنی توازن قائم نہیں رکھ سکتے جو ہر شے کے متعلق صحیح فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے۔

اس دعوے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں کہ سیاسی آزادی بغیر ذہنی آزادی کے محض ایک دھوکا ہے۔ جب تک ایشیائی قوموں میں اتنا اجتہاد فکر پیدا نہ ہو جائے کہ زندگی کے مسائل کو اپنے وجدان عقل اور تجربے کی روشنی میں خود حل کریں اُس وقت تک یورپ کے ہاتھیں کٹھ پتلی بنی رہیں گی۔ اس لئے قومیت کی بنیاد ایک مستقل تہذیب ہی پر قائم ہو سکتی ہے یہ تہذیب وہی ہونی چاہئے جو قوم کی فطرت صحیح نے اپنے طبیعی اور تاریخی ماحول میں پیدا کی ہو۔ اس میں مغربی تہذیب کے بہترین عناصر ضرور شامل ہوں لیکن وہی جو بے تکلف اس گے اندر کھپ جائیں۔ ایشیا کا جو ملک ایسی تہذیب لے کر اٹھے گا وہی آزادی اور ترقی کی راہ میں مشرق کا رہنما ہوگا۔ دمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے اس کی توقع وہی ملکوں سے ہو سکتی ہے ایک تو چین سے دوسرے ہندوستان سے اس لئے کہ صرف انہیں دونوں نے اب تک اس میں تامل کیا ہے کہ مغربی تہذیب کے آگے آنکھ بند کر کے سر جھکا دیں۔ اس سرکشی کو محض وحشت اور تعصب نہ سمجھئے۔ اس میں خود شناسی اور خود داری کو بھی کچھ دخل ہے۔

ان میں سے ہمیں اس وقت صرف ہندوستان سے بحث ہے کیا ہندوستان قومی تہذیب کے مسئلے کو خوش اسلوبی سے حل کر سکتا ہے یعنی اپنی قومی طبیعت اور مزاج کی زمین کو خشن و غاشاک سے پاک

رنے کے بعد اُس میں مشرقی تہذیب کا پورا نصب کر کے اور مغربی تہذیب کا پیوند لگا کر اس قابل بنا سکتا ہے کہ زمانہ جدید کی فضا میں سرسبز ہو سکے۔ اگر وہ اس میں کامیاب ہو گیا تو ظاہر ہے کہ نہ صرف اپنے لئے بلکہ اپنی مثال سے ایشیا کے دوسرے ملکوں کے لئے بھی حقیقی آدودھی کا راستہ صاف کر دے گا اور مشرق کو اُس بار امانت کے اٹھانے کے قابل بنادے گا جو شاید تقدیر کائنات اُس سے اٹھوانے والی ہے۔

اس سوال پر غور کرنے میں سب سے پہلے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہندوستان موجودہ تفریق و انتشار کی حالت میں ایک متحدہ قومی تہذیب کے پیدا کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے یا نہیں ؟ قومیت اور قومی تہذیب کا جو معیار یورپ کے پیش نظر ہے کہ سارا ملک ذہنی اور مادی زندگی کے ایک ہی سانچے میں ڈھلا ہوا ہو اُس پر ہندوستان کو پرکھنے سے سخت مایوسی ہوتی ہے۔ ملک کے ایک سرے سے چلنے تو تھوڑی تھوڑی بعد پر زبان ، لباس اور معاشرت میں نمایاں اختلاف نظر آئے گا۔ یہاں تک کہ دوسرے سرے پر پہنچ کر آپ دوسری دنیائیں پہنچ جائیں گے۔ اس کے علاوہ مذہبی عقائد کے اختلاف خصوصاً ہندوؤں اور مسلمانوں کے اختلاف کی وجہ سے ملک کے ہر حصے میں تفریق موجود ہے۔ پھر کچھ دن سے اس اختلاف اور تفریق کا احساس اور اس کو اور زیادہ بڑھانے کی خواہش اس شدت سے پیدا ہو گئی ہے کہ ملک کی قوت کا بہت بڑا حصہ ذمہ داری غلطی کو وسیع کرنے میں صرف ہو رہا ہے۔ اگر کوئی

شخص اتحاد کی آواز اٹھاتا بھی ہے تو ہر فرقہ اسے اپنا دشمن سمجھتا ہے۔
 مختلف فرقوں میں اگر کبھی اتفاق رائے ہوتا بھی ہے تو صرف اتحاد کی
 مخالفت میں۔ ایسی حالت میں ہندوستان میں اس قسم کی متحدہ قومیت کا
 خواب دیکھنا جیسی یورپ کے ملکوں میں نظر آتی ہے، محض ایک فعل عبث
 ہے۔ بلکہ اگر غور سے دیکھئے تو فرقہ واری تعصبات کے اس قدر شدت
 سے برک اٹھنے کی وجہ خود متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کی تحریک ہے
 ان دونوں اصطلاحوں کا کوئی واضح تصور تو ابھی تک کسی نے پیش نہیں
 کیا مگر ہمارے سیاسی خیال کی روپی معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستانی
 قومیت کی بنیاد صرف مقصد زندگی کی ہم آہنگی پر نہیں بلکہ یورپ کی طرح
 ساری زندگی کی ہم رنگی پر ہوگی۔ اس لئے ہر فرقے کو یہ اندیشہ ہے کہ
 اگر قومیت کی تحریک کامیاب ہوئی تو ہماری تہذیبی خصوصیات مٹا دی
 جائیں گی اور ہمیں قومی اتحاد کی خاطر اپنی زبان، اپنا لباس، اپنی معاشرت
 بلکہ شاید اپنا مذہب بھی چھوڑنا پڑے گا۔ اس لئے ہر فرقہ یا تو یہ کوشش
 کرتا ہے کہ اپنی تہذیب کو قومی تہذیب بنا کر سارے ملک میں پھیلانے
 یا پھر سرے سے تحریک قومیت ہی کی مخالفت کرتا ہے۔

لیکن اگر ہم متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کے ان تصورات کو جو
 ہم نے یورپ سے لئے ہیں بغیر کسی تنقید کے جتنسا اختیار نہ کریں بلکہ
 ان میں اپنے ملک کے حالات اور محنتوں کے لحاظ سے ترمیم کر لیں،
 اگر ہماری قومیت میں بنیادی سیاسی اتحاد کے ساتھ ساتھ اختلافات

خیال کی گنجائش ہو اور ہماری قومی تہذیب میں بنیادی کچھتی کے ساتھ ساتھ
تکھن باقی رہے تو شاید حالت کچھ اُمید افزا ہو جائے، شاید اس وقت
بعض لوگوں کی وہ تعقید خیال جاتی رہے جس کی بنا پر وہ اپنی مخصوص
تہذیبی خصوصیات کو قومی خصوصیات سمجھ کر خارے ملک پر عائد
کرنا چاہتے ہیں اور بعض کے دل سے اپنی تہذیب کے مٹ جانے
کا اندیشہ دور ہو جائے جس کی وجہ سے وہ تحریک قومیت کی مخالفت
کرتے ہیں۔

اسی ضمن میں اس سوال پر بھی بحث کرنی ضروری ہے کہ اپنی قومی
تہذیب کی تعمیر میں ہم مغرب کے بیش قیمت سرمائے سے جو اس نے
مکمل دیوں کی محنت، تحقیق اور تجربہ کے بعد حاصل کیا ہے کس حد تک
فائدہ اٹھا سکتے ہیں، ان میں سے کون سی چیزیں ہمارے لئے مفید ہیں،
ہمارے حالات کے مناسب ہیں، ہماری زندگی میں کھپ چکی ہیں یا
کھپ سکتی ہیں۔

یورپ کی قومیت کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ بین الاقوامیت
کے منافی ہے، جو نئے آج کل دنیا میں برپا ہیں ان کا بڑا سبب یہی ہے
کہ یورپی قومیت جن ملوث قومیت کی تحریک سے، جس پر نوع انسانی
کی نجات کا انحصار ہے ٹکرا رہی ہے۔ مگر ایشیائے، جو عالمگیر مذاہب
ٹکرا رہے، یہ اُمید ہو سکتی ہے کہ قومیت اور بین الاقوامیت میں ہم آہنگی
پیدا کرے اور ایسی قومیت کا فتور پیش کرے جو مختلف تہذیبوں میں

مصلحت پر مبنی ہو۔ ہندوستان اس حیثیت سے ایشیا کے
 ملکوں میں خاص اہمیت رکھتا ہے کہ یہاں دنیا کی سب سے بڑی
 تہذیبیں پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور اگر اس کثرت میں وحدت پیدا ہو جا
 تو ہندوستانی قومیت بین الاقوامیت کا ایک چھوٹا سا نمونہ بن سکتی
 ہے۔

ان امور کو پیش نظر رکھ کر ہمیں ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کے
 مطالعے کی مدد سے یہ دریافت کرنا ہے کہ ہم میں ایک مستقل ، پائدار ،
 مکمل قومی تہذیب کی تعمیر کی کتنی قوت ہے اور اس قوت کو فعل میں لانے
 کے لئے ہمیں کن کن چیزوں کی ضرورت ہے۔

غرض اس کتاب میں ہمیں ان مسائل پر غور کرنا ہے کہ تہذیب کی
 بنیادی خصوصیات اور قومیت کی بنیادی شرائط کیا ہیں ، قومی تہذیب
 کی تعمیر کے لئے ملک کے باشندوں میں طبیعت اور مزاج ، خیال اور
 عمل کا کتنا اشتراک ضروری ہے ، ہندوستان کی تاریخ کے مزید
 سال کے دوران میں ہم میں کئی مشترک عنصر پیدا کیا ہے یا نہیں اور اگر کیا
 ہے تو اس کی بنا پر ایک مشترک قومی زندگی کی تعمیر ہو سکتی ہے یا نہیں
 اگر اس تحقیق کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان میں ایک ایسی مدح و تحام
 موجود ہے جو اس کے باشندوں کو ایک مضبوط سیاسی اتحاد کے رشتے میں
 مربوط کرنے کے لئے کافی ہے تو مایوسی کی تاریکی میں جو ہمارے دل
 پر چھائی ہوئی ہے روشنی کی جھلک نظر آنے لگے گی اور ہم یہ امید کر سکیں

کہ ہندوستان ایک دن متحد ہو کر سیاسی اور ذہنی آزادی حاصل کرے گا، آزاد ہندوستان ایشیا کی آزادی میں معاون ہوگا اور آزاد ایشیا یورپ اور امریکا سے تمدن عالم کے اس بوجھ کو ہٹائے گا جو اب دنیا سے اس کی مدد کے بغیر اٹھنا نظر نہیں آتا۔

میرے سامنے دو مشکلات ہیں۔ ایک یہ کہ تحقیق کی جہت میں نے اختیار کی ہے بالکل نئی راہ ہے اور اس کو طے کرنے کے لئے جس قدر وسیع تاریخی معلومات اور گہری فلسفیانہ بصیرت کی ضرورت ہے اس سے میں محروم ہوں۔ دوسری یہ کہ موضوع بحث ایسا ہے جس سے لکھنے والے اور پڑھنے والے کے علمی اغراض اور جذبات وابستہ ہیں چنانچہ میرے اور آپ کے لئے اس معروضی انداز کا قیام رکھنا بہت مشکل ہے جو علمی تحقیق کے لئے ضروری ہے اور ہر قدم پر یہ اندیشہ ہے کہ کہیں ہم واقعات سے وہ نتیجہ نکالنے کے بجائے جو حقیقت میں نکلتا ہے زبردستی وہ نتیجہ نکالیں جو ہم چاہتے ہیں۔

پہلی شکل کے متعلق تو میں اپنے دل کو یہ کہہ کر تسکین دے لیتا ہوں کہ جب انسان کو حقیقت کی ایک راہ نظر آئے جو اس سے بہتر آدمیوں کو نظر نہیں آئی تو اسے اس پر چلنے کی کوشش کرنی چاہئے خواہ کتنی ہی ٹھوکریں کھانی پڑیں اور کتنی ہی کم مسافت طے ہو بلکہ اگر اس کی کوشش قطعاً ناکام رہے تب بھی کوئی ہرجا نہیں اس لئے کہ بعض اوقات ایک رہرو کی ناکامی دوسرے کے لئے سبق آموز اور اس کی کامیابی پریشانی خیز ہوتی ہے۔

دوسری شکل کے بارے میں یہ گزارش ہے کہ میں نے کتنے وقت انتہائی
کوشش کی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ذاتی تعصبات اور جذبات سے بچ کر
یہ راہ طے کروں۔ اگر آپ بھی پڑھتے وقت یہی کوشش کریں تو شاید ہم
دونوں مل کر جھوٹ کی کشش سے جو کبھی مذہب کا نام لے کر کبھی حب وطن
کا بیس بدل کر ہیں انہی طرف کھینچتی ہے محفوظ رہ سکیں اور اگر کچھ کی منزل
پر نہ پہنچ سکیں تو کم سے کم دور سے اس کی ہلکے جھلک تو دیکھ لیں۔
میں اپنا خوشگوار فرض سمجھتا ہوں کہ اس موقع پر ہرگز البتہ انہی نفس
خسرو دکن کی حکومت کا تہ دل سے شکریہ ادا کروں جس کی فیاضانہ مدد سے
میں جنگ کے پر آشوب زمانے میں قدرے سکون و اطمینان کے ساتھ اس
کام کو جہاں بھلا اچھا دے سکا۔

سید عابد حسین

جامعہ انارک

نمبر ۱۹۴۶ء

مقدمہ

(۱)

علی کاموں میں سب سے زیادہ وقت طلب کام تعریف خصوصاً مجرّد تصورات کی تعریف ہے۔ ایک ایسا کئی تصور قائم کرنا جو بے شمار جزئیات کو اپنے احاطے میں لے لے بڑی درجہ سہری چاہتا ہے۔ سقراط سے جمنیس واسے عاجز آ گئے تھے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ ہر شخص کو مجرّد تصورات مثلاً عدل، شجاعت، عفت، عشق کی تعریف پر مجبور کرتا تھا اور جبرع کرتے کرتے ان کا ناک میں دم کر دیتا تھا۔ مگر مشکل یہ ہے کہ علمی مسائل میں اس کے بغیر کام بھی نہیں چلتا۔ ہم کلی اور مجرّد الفاظ و نرات استعمال کرتے ہیں مگر ہمارے ذہن میں ان کا کوئی واضح اور معین مفہوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ علی بحثوں میں جہاں موضوع بحث کا مفہوم میرے نزدیک کچھ اور ہوتا ہے اور آپ کے نزدیک کچھ اور بڑی الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے مناسب یہی ہے کہ جن الفاظ پر ساری بحث کا دار و مدار ملوان کا مفہوم بحث شروع

ہونے سے پہلے ہی معین کر دیا جائے۔ قومی تہذیب کے سلسلے کی پہلی کڑی تہذیب اور قومیت کی تعریف ہونی چاہئے۔

✓ آئیے ذرا یہ دیکھیں کہ عام طور پر لوگ تہذیب کا مفہوم کیا سمجھتے ہیں۔ اس کے سب سے مشہور معنی ہیں پاکیزہ اور پسندیدہ اخلاق و آداب۔ جس شخص کی طبیعت، چال ڈھال، گفتگو اور برتاؤ میں ایک خاص سوز و نہیت اور دلکشی ہو وہ ہندب کھاتا ہے۔ ان مادی چیزوں پر بھی تہذیب کا اطلاق ہوتا ہے جو انسان کے حسن ذوق اور حسن عمل سے وجود میں آئی ہیں۔ مثلاً ہم مغلوں کی عہد کی عمارتوں، باغوں اور تصویروں کو مغلیہ تہذیب کے آثار کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ کسی قوم کے اجتماعی ادارات اور اصول و قوانین بھی تہذیب کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں جیسے قدیم یونانیوں کا نظام ریاست اور نظام تعلیم یا قدیم رومیوں کا نظام قانون ان قوموں کی تہذیب کے اہم عناصر سمجھے جاتے ہیں۔ بعض اوقات تہذیب کا غلط اس سے زیادہ مجرد اور وسیع مفہوم میں استعمال ہوتا ہے یعنی زندگی کا مکمل نصب العین جو کسی قوم کے سامنے ہو، ان معیاروں کا ہم آہنگ تصور جن پر وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی کو پرکھتی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مغرب کی تہذیب کی بنا باقیہستہ ہے اور مشرقی تہذیب کی ردعائیت پر تو تہذیب کا یہی مفہوم

ہمارے پیش نظر ہوتا ہے۔

آگے چل کر ظاہر ہو گا کہ یہ چاروں معنی ایک ہی چیز کے مختلف پہلوؤں اور مختلف اقسام وجود کو ظاہر کرتے ہیں اور تہذیب کی جامع تعریف کو ان سب پر حاوی ہونا چاہئے۔

یہاں مختلف اقسام وجود کا فقرہ تشریح چاہتا ہے۔ وجود کی دو قسموں سے یعنی مادی وجود اور نفسی وجود سے ہم واقف ہیں۔ میرا جسم جو خارج میں موجود ہے، یہ ہے جس میں خود اور دوسرے جو اس ظاہری سے محسوس کرتے ہیں، مادی وجود رکھتا ہے۔ میرے خیالات اور جذبات جن کا صرف میں بلا واسطہ ادراک کر سکتا ہوں نفسی وجود رکھتے ہیں۔ مگر ان دو کے علاوہ فلسفیوں کے نزدیک وجود کی اور بھی قسمیں ہیں جن کا ہمیں اس وقت تک شعور نہیں ہوتا جب تک ہمیں ان کی طرف خاص طور پر توجہ نہ دلائی جائے۔ وہ خیالات، معتقدات اور اصول جو صرف ایک فرد کے نفس تک محدود نہ ہوں بلکہ ہر فرد سے افراد میں مشترک ہوں اور ایک فرد سے دوسری فرد کو منتقل ہوتے رہیں، بعض فلسفیوں کے خیال میں محض مادی موضوعی وجود نہیں، بلکہ ایک مستقل معروضی وجود رکھتے ہیں جسے مذہب، قانون، ریاست (مجربہ معنی میں) اماکھوں نے اس قسم کے وجود کا نام معروضی ذہنی وجود رکھا ہے۔ جو حقیقی قسم میں تکمیل کے

وہ مثالی نمونے یا معیار داخل ہیں جن پر ہم ہر چیز اور ہر فعل کو زندگی کے ہر اصول کو بلکہ پوری زندگی کو پرکھتے ہیں اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ یہ اقدار اعلیٰ مثلاً حق، حسن وغیرہ افلاطون کی اصطلاح میں اعیان کہلاتے ہیں اور اس کے قول کے مطابق اپنا ایک مخصوص وجود رکھتے ہیں جو وجود عینی کہلاتا ہے۔ پانچویں قسم وجود مطلق کی ہے جو ہر قسم کے تعینات سے بری ہے یہ فلسفیوں کے ہاں خدا کے وجود کا تصور ہے۔ ان میں سے چوتھی قسم یعنی وجود عینی پر اور ان اقدار پر جن کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے۔ ہمیں ذرا تفصیل سے نظر ڈالنی چاہئے۔ کیونکہ اس سے تہذیب کی تعریف میں مدد ملی جائے گی۔

ما بعد الطبیعیات کے مختلف نظریات میں اختلاف کی بنا حقیقت میں وجود ہی کا مسئلہ ہے۔ بعض فلسفی صرف مادے کے وجود کے قائل ہیں اور دنیا کی سب چیزوں کو مادے ہی کی شکلیں قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس بعض مہرث ایک غیر مادی جو ہر کو مانتے ہیں جسے وہ روح یا نفس کہتے ہیں۔ پھر بھی عام طور پر سب کے ہاں ان پانچوں شئوں وجود کا تصور موجود ہے خواہ وہ انہیں مختلف اقسام وجود تسلیم کریں یا نہ کریں۔ چنانچہ اسے اجتماعی اخلاقی اعیان

کے وجود کو جو محض داخلی نہیں بلکہ معروضی اشیا کی طرح باہمار
ہیں، یعنی اقدار اصلی کو کسی نہ کسی شکل میں بھی فلسفی مانتے
ہیں۔ افلاطون کے نزدیک قدر اعلیٰ عین خیر ہے۔ جو اور
احیان کے ساتھ عالم مثال میں اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔
زمانہ جدید کے اخلاقیین کے نزدیک اقدار اعلیٰ خارجی نہایتیت
سے وجود نہیں رکھتے بلکہ تکمیل کے مثالی تصورات یا پیمانے
میں جن کو ہم ہر چیز کی قدر و قیمت کا معیار اور ہر عمل کا آخری
مقصد قرار دیتے ہیں۔ یونانی عوام میں اقدار اعلیٰ کے قائل تھے
حق، حسن اور خیر۔ اکثر فلسفی مذہبی اور سماجی قدروں یعنی ہستی
مطلق کی معرفت اور بنی نوع کی محبت کو سب سے بڑا اقدار مانتے
ہیں۔ آج کل حیاتی اقتصادی قدر یعنی بقاے نفس اور راحت
اور جرمنی میں سیاسی قدر یعنی طاقت کی صحیح تقسیم اور صحیح استعمال
کو بھی مستقل اقدار تسلیم کیا جاتا ہے۔

ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ اقدار کی
حقیقی نوعیت کیا ہے، وہ کون کون سی ہیں اور ان میں تقدیم
و تاخیر کی کیا ترتیب ہے۔ بلکہ صرف اس بات کی طرف توجہ
دلانا چاہتے ہیں کہ اشیا اور اعمال کی قدر و قیمت کے ایسے
معیاروں کو کسی نہ کسی شکل میں بھی لوگ مانتے ہیں۔ سب کے
نزدیک ہر اخلاقی تخمین کی بنیاد اور ہر اخلاقی حل کا مقصد

انہیں اعلیٰ قدروں میں سے کوئی نہ کوئی قدر ہوتی ہے۔
اب اگر ہم تہذیب کے اُن چاروں مفہموں پر نظر
ڈالیں جن کا ذکر اس مقدمے کے شروع میں ہے تو یہ معلوم
ہوگا کہ تہذیب کے تصور کو اقدار کے تصور سے بہت گہرا
تعلق ہے۔ تہذیب کا سب سے وسیع اور بڑا مفہوم ان
اظاظ میں ادا کیا جاسکتا ہے۔ ”اللہ کا شعور جو ایک انسانی
جماعت رکھتی ہے اور جس کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل
کرنا چاہتی ہے“ ظاہر ہے کہ ان اقدار کے شعور میں تناقض
اور تضاد نہیں بلکہ اتحاد اور ہم آہنگی ہونا چاہئے ورنہ وہ
زندگی کے لئے شمع راہ کا کام نہیں دے سکتا۔ یہ مفہوم جو اوپر
بیان کیا گیا تہذیب کے عینی پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے
بعد وہ اجتماعی ادارات اور نظامات (ریاست، معاشرہ،
x آرٹ، علم) جو مستقل نتائج میں تبدیل اقدار کی کوشش کے،
تہذیب کے معروضی پہلو قرار پائیں گے۔ پھر افراد کے
اخلاق و آداب، ان کے نفس کی وہ صفات جن میں اقدار کی
روح موجود ہے۔ اور جن کے اظہار میں کسی نہ کسی قدر کی
جھلک نظر آتی ہے تہذیب کا موضوعی نفسی پہلو کہلائیے گے
اور وہ اشیاء جن میں انسان اقدار کی تخلیق کرتا ہے (مثلاً خوشنا
تصویر، خوبصورت عمارت) اس کا مادی پہلو کہلائیے گے۔

اس تہذیب کے بعد ہمارے لئے تہذیب کی تعریف کرنا
مقابلۂ آسان ہو گیا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ”تہذیب نام
ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو ایک انسانی جماعت رکھتی
ہے جسے وہ اپنے اجتماعی ادارات میں ایک معروضی شکل دیتی
ہے“ جسے افراد اپنے جذبات و رجحانات، اپنے سبھاؤ اور برتاؤ
میں اور ان اثرات کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادی
اشیا پر ڈالنے ہیں“ یہ تعریف سقراط کی جرح کی تاب لاسکے
یا نہ لاسکے لیکن اس سے ہمیں ایک ایسا جامع تصور ہائے آہٹا
ہے جس میں تہذیب کے کل مروجہ معنی شامل ہیں۔ اس تصور کو
زیادہ واضح کرنے کے لئے یہ مناسب ہو گا کہ ہم اسے دو اور
تصورات سے جو اس سے ملتے جلتے ہیں تمیز کر دیں۔ یعنی مذہب
اور تمدن سے۔

مذہب ایک معنی میں توکل تہذیب پر عادی ہے اور
ایک معنی میں محض اس کا ایک جز۔ جہاں مذہب سے مراد روح
مذہب ہو یعنی وہ واردات جو ہم پر حیات و کائنات کی
حقیقت اور اس کے مقصد کو منکشف کرتی ہے اور اسی مقصد
کے اعتبار سے اقدار کو سند قبول بخشی ہے۔ ہاں مذہب
تہذیب کا حقیقی جوہر ہے اور ساری تہذیب اسی کا ظہور
لیکن جہاں مذہب اس حیثیت معروضی کے معنی میں آئے جس

میں یہ واردات حقیقت مشخص ہوتی ہے تو مذہب تہذیب کا
محض ایک جز ہے خواہ کتنا ہی اہم جزیوں نہ ہو۔ مثلاً مذہب
عیسوی کی روح عہد وسطیٰ میں کل یورپی تہذیب کی روح
رداں تھی۔ مگر اس کی سنیت معروضی یعنی رومی کلیسا اس تہذیب
کا محض ایک جز تھا اگرچہ اتنا اہم جز کہ پوری تہذیب پر چھایا
ہوا تھا۔ پہلے معنی کے لحاظ سے مذہب اور تہذیب میں کبھی نزاع
نہیں ہو سکتی لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے مذہب اور
دوسرے شعبہ ہائے تہذیب میں شدید کشمکش کا ہونا ممکن ہے
جیسے عہد وسطیٰ میں کلیسا اور ریاست، مذہب اور علم میں تھی،
بقدر رسمی مذہب روح مذہب سے اور دوسرے شعبہ ہائے
تہذیب روح تہذیب سے خالی ہوتے ہیں اُسی نسبت سے
یہ کشمکش زیادہ شدید ہوتی ہے۔

۱۷۸۵ء ۱۱ مذہب سے بھی زیادہ تمدن کا تصور تہذیب کے تصور
سے ملتا جلتا ہے بلکہ اکثر تمدن اور تہذیب بالکل ہم معنی سمجھے
جاتے ہیں۔ تمدن کے مفہوم کو یہ وسعت اہل یورپ نے حال
میں دی ہے اور اس میں ان کے مخصوص تصور زندگی کی
جھلک نظر آتی ہے۔ دراصل تمدن تہذیب کے ارتقا کی ایک
خاص منزل ہے۔ اگر آپ تہذیب کی اس تعریف پر جو ہم اوپر
کر چکے ہیں نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ مادی اشیا میں اقدار کی

تخلیق کرنا بھی تہذیب کا ایک بنیادی کام ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تہذیب کی تکمیل کے لئے مادی وسائل کی بھی ضرورت ہے۔ ابتدا میں مادی ترقی کی وہ منزل جس میں انسان بڑی تعداد میں ایک جگہ بسے یعنی شہر آباد کرنے لگے تمدن کہلائی۔ چوں کہ شہری زندگی کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہاں راحت و آرام کے مادی وسائل موجود ہوتے ہیں جن کے بغیر تہذیب ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اس لئے رفتہ رفتہ تمدن تہذیب کے مادی پہلو کی ایک ترقی یافتہ حالت بہ نام ہو گیا۔ کبھی کبھی خود ان مادی وسائل کو بھی جو ایک اونچے درجے کی تہذیب کے لئے ضروری ہیں تمدن کہہ دیتے ہیں۔ لیکن مادی اشیا تہذیب کی معاون اسی صورت میں ہو سکتی ہیں جب وہ کسی قدر کی حامل یا کسی قدر کے حصول کا ذریعہ ہوں۔ اگر وہ اقدار سے خالی یا اقدار کی منافی ہوں تو تہذیب کی ترقی میں سنگ راہ ثابت ہوں گی۔ چنانچہ تمدن ہمیشہ تہذیب کا حلیف نہیں بلکہ کبھی کبھی اس کا حریف بھی ثابت ہوتا ہے۔ اگر تمدنی زندگی کے تکلفات قوموں کو مذہب اور اخلاق سے بے پردا کر دیں یا انہیں اتنا آرام طلب بنا دیں کہ وہ اپنی حفاظت کے قابل نہ رہیں تو گویا ان کا تمدن براہ راست تہذیب کا مخالف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تاریخ میں ایسی مثالیں بھی دیکھتے ہیں

کہ تہذیب کو نئی زندگی بخشنے کے لئے ایک کھوکھلے اور فرسودہ تمدن کو مٹانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

(۲)

تہذیب کے متعلق جو بحث ہم نے کی ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تہذیب کی عامل ایک انسانی جماعت ہوا کرتی ہے جسے معاشرہ یا سماج کہتے ہیں۔ اس معاشرے یا سماج میں اگر تہذیبی وحدت کے ساتھ سیاسی وحدت بھی پائی جائے تو اسے آج کل کی اصطلاح میں قوم کہتے ہیں۔ تہذیب کی تعریف کرنے کے بعد اب ہمیں قوم کا بھی ایک واضح تصور اپنے ذہن میں قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

سیاسی قومیت کا تصور دنیا میں ہمیشہ سے موجود ہے لیکن جدید یورپ میں اسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ پہلے انسانی جماعت کو رشتہ اتحاد میں مربوط کرنے والی قوتوں میں مذہب، نسل اور تہذیب کے ساتھ ساتھ ریاست کا بھی شمار تھا۔ لیکن جب سے یورپ میں مذہب کا اثر لوگوں کے دلوں سے کم ہوا اور کلیسا کی قوت گھٹی، ریاست اجتماعی زندگی کا اصل مرکز بن گئی اور احساس قومیت یعنی ایک ہی ریاست کے شہری ہونے کا احساس سب سے بڑا رابطہ اتحاد سمجھا جانے

عام طور پر لوگوں کے ذہن میں قومیت کا تصور یہی ہے کہ انسانوں کی وہ جماعت جو ایک ہی ریاست میں ایک خاص سیاسی نظام کے ماتحت رہتی ہے قوم کہلاتی ہے۔ لیکن یہ تعریف ناکافی ہے۔ اگر اتفاق سے یا حکمران قوت کے جبر سے انسانوں کے مختلف گروہ ایک ہی ریاست کے ماتحت آ گئے ہیں تو انہیں ایک عام کہنا صحیح نہیں۔ قوم کا اطلاق اس جماعت پر ہوگا جو اپنی خوشی سے ایک خاص سیاسی دستور قبول کر کے ایک ریاست بنائی ہے۔ حقیقت میں قومیت کا موجودہ تصور پیدا ہی اس وقت سے ہوا ہے جب سے ریاست کے قیام کے لئے عام لوگوں کی مرضی کسی نہ کسی شکل میں ضروری سمجھی گئی۔ البتہ پہلے ریاست کا تعلق صرف سیاسی نظام سے سمجھا جاتا تھا۔ پچھلے سو سال سے یہ خیال جو دنیا کی تاریخ میں نیا نہیں ہے، رواج پا رہا ہے کہ ایک منصفانہ معاشی نظام کو قائم کرنا اور چلانا بھی ریاست کا کام ہے۔ اس کا اثر قومیت کے تصور پر بھی پڑے گا اور غالباً اب ایک قوم بننے کے لئے ایک خاص سیاسی نظام کے علاوہ ایک خاص معاشی نظام خوشی سے قبول کرنے کی شرط سب سے اہم سمجھی جائے گی۔ غرض اصل قومیت انسانوں کی ایک جماعت کا اپنی مرضی سے ایک سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کرنا اور ایک ریاست میں رہنا ہے باقی

سب باتیں جو قوموں میں پائی جاتی ہیں وہ شرائط ساہتہ ہیں جو قومیت کی راہ کو ہموار کرتی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ شرائط ساہتہ یعنی وہ چیزیں جو انسانوں کی ایک جماعت کو قومیت کے رشتہ میں مربوط کرنے کے لئے پہلے سے ہونی ضروری ہیں کون کون سی ہیں۔

یورپ والوں کے ہاں قومیت کی تعمیر کی معیار ہی شرائط ساہتہ تو یہ ہیں کہ ایک ہی نسل اور مذہب کی جماعت ہو، ایک ہی جغرافیائی علاقے میں رہتی ہو، مشترک تہذیب اور زبان رکھتی ہو اور مشترک تاریخ کی حامل ہو یعنی اس نے افراد و سیدوں تک دنیا کے واقعات سے یکساں متاثر ہوئے ہوں اور ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہے ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر کسی جماعت میں یہ سب باتیں موجود ہوں تو وہ نہایت آسانی سے ایک ہی سیاسی اور معاشی نظام کے تحت میں آ سکتی ہے یعنی ایک قوم بن سکتی ہے اور اس کی یہ قومیت بہت مضبوط اور پائدار ہوگی۔ لیکن موجودہ دنیا پر اور خود یورپ پر جو قومیت کا گھر ہے، نظر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ کل شرائط کو کوئی ایک قوم بھی پورا نہیں کرتی۔ علم الانسان کی جدید ترین تحقیقات سے ثابت ہو گیا ہے کہ دنیا کے ہر حصے میں خصوصاً یورپ میں نسلوں کا اس قدر غلط غلط ہوا ہے کہ اگر کوئی قوم

یہ دعوے کرے کہ اس کے کل افراد کسی مشترک قدیم نسل سے ہیں۔ اور ان میں کبھی کسی دوسری نسل کا میل نہیں ہوا تو اسے محض ایک افسانہ سمجھنا چاہئے۔ اب رہا مذہب تو ظاہر ہے کہ ہر قوم میں ایک خدا کے ماننے والے، وحدت وجود کے قائل، دہری ملا اور سی بھی موجود ہیں۔ اگر ایک طرف وہ لوگ ہیں جو مذہب کو شرط انسانیت سمجھتے ہیں تو دوسری طرف وہ ہیں جو اسے انسانیت کے منافی جانتے ہیں۔ غرض چند چھوٹی چھوٹی قوموں کو چھوڑ کر اشتراک مذہب کہیں بھی نظر نہیں آتا۔ البتہ ایک ہی جغرافی علاقے میں رہنا، ایک ہی تہذیب اور زبان رکھنا اور ایک مشترک تاریخ کا مالک ہونا، خصوصیات ہیں جو اکثر قوموں میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ ایک قوم کسی زبان میں بولتی ہے مثلاً سوستان، یا کنیڈا میں اور ایسی بھی کہ انسانوں کے گروہ جو ہر لحاظ سے مختلف تھے محض ایک جگہ رہنے ایک زبان بولنے اور ایک تہذیب رکھنے کی وجہ سے بغیر ایک مشترک تاریخ کے تھوڑے ہی دنوں میں ایک متحدہ سیاسی اور معاشی نظام بنانے کے قابل ہو گئے یعنی ایک قوم بن گئے۔ مثلاً ریاستہائے متحدہ امریکا کے لوگ۔ غرض جن خصوصیات کی بنا پر قومیں واقعی بنی ہیں انہیں مد نظر رکھا جائے تو صرف جغرافی وحدت اور عام تہذیبی وحدت کو تو قسمت کی لازمی

شرائط کہہ سکتے ہیں۔ باقی مذہب، نسل، زبان اور تاریخ کا اثر اگرچہ سیاسی اتحاد کی نہایت اہم شرائط ہیں لیکن لازمی شرائط نہیں۔ پھر تہذیب کے معاملے میں بھی کامل وحدت ممکن ایک نصب العین ہے جسے مختلف قوموں نے مختلف حالات تک حاصل کیا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ جو لوگ ایک ایسے علاقے میں رہتے ہیں جسے قدرتی حدود نے دوسرے علاقوں سے الگ کر کے ایک مستقل جغرافی واحدہ بانگ بنا دیا ہے اور جن کی عام تہذیب میں کم و بیش اشتراک پایا جاتا ہے وہ عہد اس کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ایک خاص سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کر کے ایک ریاست بنالیں اور ایک قوم بن جائیں۔ اب اس کے بعد زبان، نسل، مذہب، تاریخ کا جتنا زیادہ اشتراک ہو اتنی ہی قومیت کی بنیاد زیادہ مضبوط ہوگی۔ بعض صورتوں میں یہ اشتراک آگے چل کر خود بخود پیدا ہو جاتا ہے خصوصاً مشترک تاریخ تو بنتی ہی اس طرح سے ہے کہ لوگ بعض مشترک مقاصد کے تحت ہیں ایک عرصہ دراز تک ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہیں مثلاً امریکی قوم جس وقت بنی تھی اس وقت تک اس کا کوئی مشترک ماضی نہ تھا مگر اب وہ تقریباً دوسو سال کی مشترک تاریخ رکھتی

ہے۔ یہی حال زبان کا ہے۔ برطانوی قوم اور جرمن قوم کے لوگ مختلف زبانیں بولتے تھے۔ چند صدیوں کے اندر انگو سیکسن، لاطینی اور دوسرے عناصر کے میل جول سے ان کی قومی زبانیں انگریزی اور جرمن وجود میں آئیں۔ بعض اوقات یہ مشترک عناصر زبردستی پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے مثلاً سلطو میں اور سترعوں میں مدی میں یورپ کی مذہبی جنگوں کے زمانے میں مختلف ملکوں کے حکمران بہ چاہتے تھے کہ اپنی کل رعایا کو ایک ہی مذہب کی پیروی پر مجبور کریں۔ لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اس طرح کی کوشش شاذ و نادر کا میاب ہوتی ہے اور عموماً اس کے نتائج مہلک ہوتے ہیں۔

(۳)

آئیے اب ہندوستان کی حالت پر نظر ڈال کر یہ دیکھیں کہ جو شرائط قومیت کی تعمیر کے لئے ناگزیر ہیں اور جو اسے مضبوط کرنے کے لئے ضروری ہیں، ان میں سے کون سی اس وقت موجود ہیں اور کون سی آئندہ پیدا ہو سکتی ہیں۔

ایک قوم یا ریاست کی تعمیر کی پہلی لازمی شرط یعنی جغرافی وحدت ہندوستان میں اس حد تک موجود ہے کہ اس سے زیادہ شاید ہی دنیا کے کسی ملک میں ہو۔ اگر آپ ہندوستان کے نقشے پر نظر ڈال کر دیکھیں کہ کس طرح اس پانچ کونے کے

حفظ کوئین طرف سے اپنے پرست نے اور دوطرف سے
 گہرے سمندر نے اپنے آغوش میں لے کر دنیا کے دوسرے
 حصوں سے الگ کر دیا ہے اور خود اس کے اندر وسطی علاقے
 کی نیچی پہاڑیوں کے سوا مختلف حصوں کے درمیان کوئی روک
 نہیں تو آپ بے اختیار کہہ اٹھیں گے کہ قدرت نے اسے
 واحد ملک بنایا ہے تاکہ اس کے اندر ایک ایسی قوم رہ سکے
 جو ایک دل ہو کر زندگی کی مشکلوں کا مقابلہ کرے اور مقصد
 کائنات کے اس حصے کو پورا کرنے کی کوشش کرے جو اس
 کے سپرد کیا گیا ہے۔ پھر اقتصادِ جغرافیہ جانتے والے ہمیں
 یہ بتاتے ہیں کہ اس ملک میں وہ سب قدرتی وسائل موجود
 ہیں جو سچی خوش حالی اور سچی تہذیب کے لئے درکار ہیں اور
 اگر اسے پوری آزادی نصیب ہو تو خواہ وہ دوسرے ملکوں
 کو اپنے معاشی اقتدار کے تحت میں نہ لاسکے مگر خود کسی کا
 محتاج نہیں رہے گا بلکہ اپنی سب ضرورتوں کو اپنے آپ
 پورا کر سکے گا۔ زراعت کے لئے کافی زمین، صنعت کے لئے
 کچا مال کوئلہ، لوہا، نقل و حمل کے لئے اندرون ملک میں
 آسان راستے اور سمندر کا وسیع ساحل غرض ہر چیز میں جو ایک
 مکمل معاشی نظام کے لئے ضروری ہیں اور جن کے حاصل کئے
 کے لئے بہت سے ملکوں کو لڑائیاں لڑنی پڑی ہیں تہمدستان

میں قدرت کی وی ہوئی موجود ہیں۔

جہاں جغرافی اور معاشی وحدت اس حد تک ہو وہاں یہ توقع کرنا بے جا نہیں کہ عام تہذیبی وحدت بھی کسی نہ کسی حد تک ضرور ہوگی۔ اسی لئے کہ تہذیب کی تشکیل میں طبیعی اور معاشی عناصر کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کا مطالعہ اور موجودہ حالات کا مشاہدہ کرتے ہیں تو واقعی یہ نظر آتا ہے کہ طرح طرح کے اختلافات کے باوجود اہل ہند کے خیال، احساس اور زندگی

میں ایک گہری وحدت موجود ہے جو ترقی کے دور میں زیادہ اور تنزل کے دور میں کم ہوتی رہتی ہے مگر بڑے کبھی نہیں پاتی۔ بارہا ایسا ہوا کہ انتشار کی قوتوں نے اس وحدت کو برباد کرنے کی کوشش کی لیکن ہر مرتبہ ہندوستان کی روح اتحاد بننے کے بعد دوبارہ ابھر آئی اور اس نے نئے سرے سے ایک ہم آہنگ تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ چنانچہ آج بھی یہ روح مخالفت قوتوں کے رخ میں اُسی شان سے موجود ہے۔ اگر ہم اتحاد کی اس نیم شعوری امٹنگ کو ابھی طرح پہچان لیں اور اُسے اپنی شعوری کوششوں سے مدد دیں تو تھوڑے ہی دنوں میں ہماری تہذیبی زندگی کی ایک نئی ترکیب عمل میں آسکتی ہے جس میں ہر جاغرت کی اپنی اپنی

خصوصیات بھی باقی رہیں گی اور ایک مشترک عنصر ایسا بھی
 ہوگا جو کل ہندوستانیوں میں ایک مضبوط رشتہ اتحاد کا کام
 دے گا۔ یہ پوری کتاب جو آپ ملاحظہ فرمائیں گے اسی دعوے
 کو ثابت کرنے کے لئے لکھی گئی ہے کہ ہندوستان میں تہذیبی
 وحدت بہت کچھ بالفعل اور اس سے زیادہ بالقوة موجود
 ہے جسے ہم مناسب تدبیروں سے قوت سے فعل میں لاسکتے
 ہیں۔ تہذیبی وحدت کی ایک بڑی علامت مشترک زبان
 سمجھی جاتی ہے۔ ہمارے ملک میں بھی مختلف زبانوں کے
 صدیوں کے میل جول سے ایک مشترک زبان پیدا ہوئی جسے
 ہندوستانی کہتے ہیں۔ یہ زبان ملک کے بعض حصوں میں تو
 مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے حصوں میں مقامی
 زبانوں کے پہلو بہ پہلو بولی جاتی ہے۔ اور تھوڑی سی کوشش
 سے پورے ملک میں اس سرے سے اس سرے تک پھیل
 سکتی ہے۔ مشترک زبان کے ملنے میں تین باتیں قابل غور ہیں
 اور ان کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے بڑی پیچیدگیاں پیدا
 ہو رہی ہیں ایک تو اس زبان کی حدود اور ذخیرہ الفاظ
 تعین، دوسرے رسم الخط کا فیصلہ، تیسرے قومی زبان اور
 مقامی زبانوں کا تعلق۔ ہم اس کتاب میں سب امور
 مفصل بحث کر کے یہ ثابت کریں گے کہ اگر ہم اس مسئلے کو

کرنے کا پکا ارادہ کر لیں تو اس کی راہ آسانی سے نکل سکتی ہے۔
 جغرافی، معاشی اور تہذیبی وحدت کے علاوہ جن کچھ ہم
 نے متحدہ قومیت کی بنیادی شرائط قرار دیا تھا مشترک تاریخ
 بھی ایک بہت بڑی قوت ہے جو ہندوستانیوں کو ایک دوسرے
 سے وابستہ کرتی ہے۔ اس وقت جتنی جاغزیں موجود ہیں ان
 میں سے اکثر ہزار ہا سال سے پہلو بہ پہلو زندگی بسر کر رہی ہیں
 اور ایک دوسرے کے کچھ کچھ میں شریک رہی ہیں۔ سب
 کے بعد آنے والوں یعنی مسلمانوں نے بھی جب سندھ میں
 قدم رکھا تھا اُسے بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے اور جب
 دہلی میں اپنی مستقل سلطنت قائم کی اُسے ساڑھے سات
 سو سال کے قریب ہوئے۔ اگرچہ مختلف جماعتوں کے اغراض
 و مقاصد میں بہت کچھ اختلاف رہا ہے پھر بھی تاریخ کے بڑے
 بڑے واقعات اور عالم طبیعی کے بڑے بڑے حادثات نے
 سب کو یکساں متاثر کیا ہے خصوصاً پچھلے دو سو سال سے
 سب ہندوستانیوں کی قسمت یہاں ہی اور معاشی حکومتی کی
 ایک ہی زنجیر میں جکڑی ہوئی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ
 جنگ کے زمانے میں بھی ٹھوڑے دن مشترک خطرے کا
 مقابلہ کرنے کی وجہ سے ان قوموں میں باہم ہمدردی اور
 دوستی ہو جاتی ہے جو ایک دوسرے سے ہزار ہا میل کے

فاصلے پر رہتی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ ایک ہی ملک کے رہنے والوں میں جو دو سو سال سے اپنی دولت اور خوش حالی، اپنی عزت اور آزادی، اچھے تہذیب اور تمدن کو مغربی سامراج کے ہاتھوں بٹھتے ہوئے دیکھ رہے ہیں یگانگی اور یک جہتی کا احساس نہ پیدا ہو۔ یہ احساس ہمارے دلوں میں ہے اور بہت گہرا ہے۔ یقین ہے کہ آنے والے زمانے میں، جب سارے ملک کو اس سے کہیں زیادہ سخت مصیبتوں کا مقابلہ کرنا پڑے گا، یہ نقش اور زیادہ گہرا ہوتا جائے گا۔

ہندوستانی زندگی کی مشترک بیبادوں پر غور کرنے کے بعد اب ان عناصر پر بھی نظر ڈالتی چاہئے جو ہمارے ملک کی مختلف جماعتوں میں بنائے تفریق سمجھے جاتے ہیں یعنی نسل اور مذہب۔

انسانی معاشرت کے ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں نسل کو بہت بڑی اہمیت حاصل تھی۔ نسل ہی کا تعلق انسانوں کو ایک رشتہ اتحاد میں مربوط کرتا تھا اور اسی پر تہذیب و حدت کی بنیاد تھی۔ لیکن ایک طرف تو تاریخی قوتوں نے نسلوں کو اس قدر غلط ملط کر دیا کہ ان میں استیلا کرنا مشکل ہو گیا۔ دوسری طرف ذہن انسانی ہمیت کے مدارج سے گزرا کہ اخلاقی قدروں کے اشتراک کو گوشت اور خون کے رشتے سے

زیادہ اہم سمجھنے لگا۔ پھر بھی تہذیبی بستی کے قلمانے میں جب انسانوں کے دل سے ان قدروں کا احساس کم ہو جاتا ہے وہ دوبارہ نسل کے بت کو پوچھنے لگتے ہیں اور نسلوں کی بنیاد پر اپنے الگ الگ جتنے بناتے ہیں۔ جب تاریخی واقعات ان کو یاد دلاتے ہیں کہ خالص نسلوں کا کہیں وجود نہیں تو وہ اپنی نسلوں کو خالص ثابت کرنے کے لئے افسانے گھڑ دیتے ہیں۔ ہندوستان بھی کچھ مدت سے اسی حالت میں گرفتار ہے۔ ہندوؤں نے تاریخی حقیقت کے خلاف ذاتوں کو نسلوں کا مترادف قرار دیا ہے، ہر ذات بے شمار ذیلی ذاتوں میں تقسیم ہو گئی ہے اور ہر ذیلی ذات اپنے آپ کو ایک علیحدہ نسل سمجھتی ہے۔ خود مسلمانوں میں بھی، جن کا مذہب دراصل ذات اور نسل کے خلاف ایک جہاد تھا، بڑی حد تک اس قسم کی قبائلی جتنے بندی پیدا ہو گئی ہے۔ مثال کے طور پر کو نسلوں کے انتخابات پر نظر ڈالئے تو آپ یہ دیکھیں گے کہ کچھ دن پہلے تک جہاں جترویدی یا سری واسو، اتر یا آئنگر، بوس یا گوش، قریشی یا انصاری کا سوال اٹھ کھڑا ہوا پھر قوم یا وطن، بلقے یا پارٹی، یہاں تک کہ مذہب کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا اور ہزاروں سال پہلے کی قبائلی روح بیدار ہو کر ذہنوں پر چھا جاتی ہیں۔ یہ من گھڑت نسلی اختلافات ہر قسم کے تہذیبی اور سیاسی اتحاد میں سنگ راہ

ہیں اور اس طلسم کو توڑے بغیر ہمارے ملک میں پائدار قومیت کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ خوشی کی بات ہے کہ ہماری قریب قریب سب سیاسی اور مذہبی تحریکیں اس قبائلی مصیبت کو مٹانے کی کوشش کر رہی ہیں اور ایک حد تک کامیاب ہو رہی ایسی مثالیں موجود ہیں اور روز بروز بڑھتی جاتی ہیں کہ سیاسی یا مذہبی اتحاد کا رشتہ اس قبائلی روح سے قومی ترنات ثابت ہوتا ہے اور امید ہے کہ اگر قومی اتحاد کا دھارا پورے زور سے بہنے لگا تو یہ چھوٹے چھوٹے بھنور اس کے اندر غائب ہو جائیں گے۔

نسل کے ساتھ ساتھ مذہب بھی اس معاملے میں بدنام ہے کہ اس کی وجہ سے ہندوستان مختلف فرقوں میں بٹ گیا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ملک کی آزادی اور عام ترقی کی کوشش نہیں کر سکتے۔ خصوصاً ہمارے دو بڑے مذاہب ہندو و دھرم اور اسلام کا اختلاف اس کا ملزم ٹھہرایا جاتا ہے کہ وہ ہندوستان کے سیاسی اتحاد کی راہ میں حائل ہے۔ بہت سے قوم پرست دینی زبان سے اور کمیونسٹ مکالمہ کھلتا کہتے ہیں کہ ہندوستان میں سیاسی یا معاشی انقلاب کے لئے مذاہب کا فرق دور کرنا ضروری ہے۔ قوم پرست عموماً اس کا علاج ایک متحدہ مذہب تجویز

کرتے ہیں جو سب مذہبوں کے بہترین عناصر سے مرکب ہوا اور
 کیونٹ سرفے سے مذہب کو مٹا دینے کے حامی ہیں۔ ہم
 اس کتاب میں اس مسئلے کے ہر پہلو پر بحث کر کے یہ دکھائیں
 گے کہ حقیقت میں خالص مذہبی احساس ہمارے درمیان اختلاف
 کا باعث نہیں بلکہ دوسرے احساسات جو مذہب کے ساتھ
 خلط ملط ہو گئے ہیں اور دوسرے اغراض جو مذہب کے نام
 سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ جہاں تک رواج مذہب کا تعلق ہے
 تمام اختلافات کے باوجود ہندوستانیوں کے مذہبی احساس
 میں ایک گہری ہم آہنگی موجود ہے۔ ہندو مسلمان دونوں
 مذہب کو تہذیب کی بنیاد اور زندگی کا مرکز سمجھتے ہیں۔
 دونوں کے نزدیک مذہب کی اصل، وہ روحانی واردات
 ہے جو انسان کو بلا واسطہ حقیقت مطلق کی معرفت بخشتی ہے۔
 اور دونوں کے اہل باطن نے اس واردات کی جو تعبیر و
 تفسیر کی ہے اس میں بہت سے مشابہت کے پہلو نظر آتے ہیں
 اب رہا شرتی یا معروفی مذہب تو اس میں شک نہیں کہ
 ہندوؤں اور مسلمانوں کے ذاتی عقیدے اور شریعت
 رسوم و عبادات میں بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے اختلافات
 پیدا ہوئے اور ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن ہندوستان کی روح پر
 ابتدا سے اہل باطن کی وسعت مشرب کا اتنا گہرا اثر ہے کہ

اس کی ساری تاریخ میں حقیقی معنی میں مذہبی جنگیں کہیں نظر نہیں آتیں۔ چنانچہ تاریخ کے پچھلے ہزار سالہ دور میں ہندو عارفوں اور مسلمان صوفیوں نے نہ صرف باہمی رواداری بلکہ روحانی ہم آہنگی کی ایک عام فضا پیدا کر دی تھی جس نے انھیں ایک دوسرے سے قریب کر دیا۔ کچھ مدت کے سابقہ کے بعد ہندو مسلمان ایک دوسرے کے مذہبی احساسات کی قدر کرنے لگے، ایک دوسرے کے مذہب کے ان عناصر سے جو ان کے قلوب کو اپنی طرف کھینچتے تھے متاثر ہوئے یہاں تک کہ بعض بزرگوں نے جن کی روحانی وسعت مشرب نظری اور منطقی تضاد سے بالاتر تھی دونوں مذاہب کے بعض بعض عقائد کو ملا کر نئے فرقوں کی ساڈالی۔ مثلاً کبیر پن্থی یا قدیم نانک پن্থی۔ یہ فرقے مذاہب کی حیثیت سے زیادہ کامیاب نہیں ہوئے لیکن انھوں نے ہندو مسلمانوں کے دلوں میں باہمی رواداری پیدا کرنے میں مدد دی۔ مذہبی مصالحت کی یہ فضائیں کے اکثر جنسوں میں پچھلی صدی کے آخر تک قائم تھی۔ موجودہ صدی میں بعض محرکات سے جن کو مذہب سے کوئی علائقہ نہیں، مذہب کے نام پر فرقہ وارانہ فسادات اور بلوے شروع ہو گئے۔ ان محرکات کی تفصیل التشریح اور تحلیل ہم آگے چل کر کریں گے لیکن ان کا مذہب

سے بے نفع ہونا آپ پر اسی سے ثابت ہو جائے گا کہ یہ اُس وقت سے اُٹھے ہیں جب سے ملک میں سیاسی اور معاشی ہرجان برپا ہوا۔ ان کا زور زیادہ ترکو نسلوں کے انتخاب کے وقت ہوتا ہے اور ان میں مذہبی لوگوں سے زیادہ سیاسی حضرات پیش پیش نظر آتے ہیں۔ جو واقعات اور دلائل ہم آپ کے سامنے پیش کریں گے ان سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے گی کہ ہندوستان میں مذہبی اختلاف بجائے خود سیاسی اتحاد یا قومیت کی راہ میں روڑے اٹکانے والا نہیں ہے اور آپ یہ مان لیں گے کہ سیاسی انتشار کے مرض کا جو سبب ہمارے قوم پرستوں یا اشتراکیوں نے تشخیص کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اس علاج نے جو وہ تجویز کرتے ہیں کہ مذہبی عقائد کے فرق یا خود مذاہب کو مٹا دیا جائے، بہت سے لوگوں کو سیاسی آزادی اور معاشی انقلاب کی تحریک سے بدظن کر دیا ہے، مذہبی اختلافات کی تلخی کو اور بڑھا دیا ہے اور انتشار کی قوتوں کو اور مضبوط کر دیا ہے۔ اگر قومیت اور اشتراکیت کی تحریکوں نے مذہب کو خواہ مخواہ اپنا حریف فرض کر کے اس سے جنگ چھیڑی تو ان کی ساری طاقت اس کے مقابلے میں ٹھپ جائے گی خود ان کی صفوں میں مذہبی منافرت کی آگ بھڑک اُٹھے گی اور ان کو جلا کر

بھسم کر دے گی۔

غرض اس کتاب کے مطالعے سے آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ غومیت کے لئے جو شرائط سابقہ درکار ہیں ان میں سے جبرانی وحدت، معاشی وحدت اور مشترک تالیفچہندوئہ میں بدرجہ اتم موجود ہے، تہذیب میں باوجود صوبہ داری اور فرقہ داری اختلافات کے ایک مبنیادی وحدت پائی جاتی ہے زبان سارے ملک کی مشترک نہیں لیکن ایک ایسی زبان موجود ہے جو بہت بڑے حصے میں سمجھی جاتی ہے اور تھوڑا سی کوشش سے مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ سارے ملک میں رائج ہو سکتی ہے۔

دوسری طرف نسل کے مفروضہ اختلافات، اور وہ جو جگڑے جو مذہب کے نام پر برپا کئے جاتے ہیں قومیت کی مخالف قوتوں کا کام کر رہے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان قوتوں کو مغلوب کیا جاسکتا ہے بشرطہ کہ کسی منظم تحریک کے ذریعے لوگوں پر یہ ثابت کر دیا جائے کہ نسلی امتیازات حقیقت میں بے بنیاد ہیں اور اگر ان کی کوئی بنیاد بھی ہو تب بھی یہ اخلاقی اقدار کی میزان میں کچھ زیادہ قد نہیں رکھتے اور نام نہاد مذہبی جگڑے دراصل مذہبی ہتھیار بلکہ غیر مذہبی اغراض پر مبنی ہیں۔ اور پھر اسی کے ساتھ ان

یہ اطمینان دلایا جائے کہ قومی اور سیاسی اتحاد کے لئے کسی سے اس کے مذہب کی قربانی طلب نہیں کی جائے گی اور ہندوستانی قومیت یا قومی ریاست کسی ایک مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی بلکہ سب مذاہب کو یکساں آزادی دے گی۔

ہندوستان کے موجودہ حالات کا جائزہ لینے کے بعد غالباً آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ وہ یک رنگ قومیت جس میں ملک کے سارے باشندے نہ صرف سیاست اور معیشت بلکہ ہر شعبہ زندگی میں ایک ہی نظام کی آہنی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہوں جس میں ریاست کل زندگی کا مرکز اور آخری مقصد ہو، ہندوستان میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتی یہاں کی مختلف تہذیبوں میں اساسی وحدت کے ساتھ ساتھ گہرے امتیازات اور مختلف مذاہب میں جذبہ مصالحت کے ساتھ ساتھ بنیادی اختلافات موجود ہیں اور ہندوستان کی روح اس فلسفہ زندگی سے قطعاً نا آشنا ہے جس میں سب مذہب اور تہذیب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور کل قومی اتحاد کے لئے ہر فرقے کی مذہبی اور تہذیبی خصوصیات کی قربانی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ یورپ کی فضا اس طرح کی قومیت کے لئے مقابلتہ زیادہ سازگار ہے حالانکہ سچ

پوچھئے تو وہاں بھی اس کی کوئی مکمل مثال موجود نہیں صرف
 فاشسٹی ریاستوں میں اس کا ایک نام ناقص نقش نظر آتا ہے۔
 ہندوستان کے حالات تو اس کے مقتضی ہیں کہ ہم یک رنگ قوم
 اور ہمہ گیر ریاست کا خیال چھوڑ کر ایک ایسی متحدہ قومیت
 کو اپنا مطمح نظر بنائیں جس میں مشترکہ سیاسی اور معاشی نظام
 اور عام تہذیبی وحدت کے ساتھ ساتھ مختلف صوبوں اور
 جماعتوں کو اپنے اپنے زبان و ادب اپنے اپنے مذہب
 اپنی اپنی تہذیبی اور معاشرتی خصوصیات کو قائم رکھنے اور
 ترقی دینے کی پوری پوری آزادی ہو۔ کسی چھوٹے یا بڑے
 فرقے کے مذہب اور تہذیب کو سرکاری یا قومی مذہب و
 تہذیب کی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سرکاری یا قومی صرف
 وہی چیزیں کہلائیں جن پر سب فرقوں کو اتفاق ہو۔ اس
 بات کو صاف کر لینے کے بعد اس کے ماننے میں کچھ وقت
 نہیں رہتی کہ ہندوستان میں متحدہ قومیت کی پوری ممکنات
 موجود ہے۔ طبعی اور تاریخی قوتیں متحدہ قومیت کی شرائط
 سابقہ جس حد تک پیدا کر سکتی ہیں وہ پیدا ہو گئی ہیں اب
 ضرورت ایک منظم شعوری کوشش کی ہے جس کے ذریعے
 اتحاد کی قوتوں کو ابھارا جائے اور انتشار و تفریق کی قوتوں
 کو دبایا جائے۔ کتاب کے آخر میں ہم نے اس مسئلے پر بحث

کی ہے کہ یہ کوشش کس طرح ہونی چاہئے۔

(۴)

لیکن یہ ملحوظ رہے کہ قومیت کی جو تعریف ہم نے کی تھی اس کی رو سے قوم کے بننے کے لئے مذکورہ بالا شرائط کا موجود ہونا ضروری ہے مگر کافی نہیں۔ یہ صرف قومیت کی شرائط سابقہ ہیں اس کی شرط تاسیس نہیں۔ شرط تاسیس وہ ارادہ عامہ ہے جس کے ذریعے سے لوگ مل کر ایک قوم بننے پر یعنی ایک ریاست بنانے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ قومیت اور قومی تہذیب کے مسئلے میں سرکھپانے سے پہلے ہمیں یہ بھی سوچ لینا چاہئے کہ یہ ارادہ عامہ ہمارے ملک میں کس حد تک موجود ہے۔ جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ آیا واقعی ہندوستان کے لوگ ایک قوم بننا چاہتے ہیں اُس وقت تک یہ بحث بالکل فضول ہے کہ وہ ایک قوم بن سکتے ہیں یا نہیں اور ان میں وہ تہذیبی وحدت جو ایک قوم بننے کے لئے ضروری ہے موجود ہے یا نہیں؟

اس کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ آیا ہندوستان کے لوگ ایک قوم بننا چاہتے ہیں یا نہیں چار باتیں متنبہ طلب ہیں۔
دالت کیا ہندوستان کی مختلف جماعتیں اپنی سیاسی اور معاشی محکومی سے غیر مطمئن ہیں اور آزادی چاہتی ہیں؟

د) کیا وہ آزاد ہندوستان میں ایک واحد نظام حکومت و معیشت کے ماتحت مل جل کر رہنے پر آمادہ ہیں؟
 ر) کیا وہ اس بارے میں اصولی اتفاق رکھتی ہیں کہ یہ نظام حکومت و معیشت کیسا ہونا چاہئے؟ (د) کیا انہیں ایک دوسرے پر اتنا اعتماد ہے کہ ایک جماعت متحدہ قومیت کی آڑ میں دوسری جماعتوں کے جائز حقوق کو پامال نہیں کرے گی؟

ہم چاہتا تھا کہ اس کتاب کو صرف تہذیبی مسائل تک محدود رکھوں اور سیاست کی بحث میں نہ پڑوں اس لئے کہ اس کی اہمیت مجھ میں اس سے بھی کم ہے جتنی تہذیب کے متعلق گفتگو کرنے کی ہے اور پھر یہ اندیشہ بھی ہے کہ کہیں سیاست کا نام آجانے سے میرے اور آپ کے ذہنی توازن میں خلل نہ پڑ جائے۔ لیکن آپ خود دیکھ رہے ہیں کہ سلسلہ بحث نے ہمیں اس مقام پر پہنچا دیا ہے جہاں قومی تہذیب کی سیاسی بنیادوں پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے اس لئے ڈرنے ڈرتے اس میدان میں قدم رکھتا ہوں۔ مگر آپ اطمینان رکھتے ہیں صرف اتنی ہی دور جاؤں گا جہاں تک جانا ناگزیر ہے اور اپنے اور آپ کے عقل و حواس کو بے ضرورت خطرے میں نہیں ڈالوں گا۔

(الف)

پہلی بات کے متعلق تو کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ اس زمانے میں جب ہماری آنکھوں کے سامنے محکومی کے مادی نقصانات اور روحانی ذلت سے بچنے کے لئے دوسری قوموں نے اپنا خون بانی کی طرح بہا یا ہے اور بہا رہی ہیں ہندوستان کیونکر اپنی غلامی پر قانع رہ سکتا ہے۔ اگرچہ کچھ دن سے فرقہ واری جھگڑوں کا شور لاکھوں نگاہیں سے نکل کر ملک کی فصنا میں گونج رہا ہے لیکن اسی کے ساتھ آزادی کی آواز بھی لاکھوں دلوں کی گہرائی سے نکلتی ہوئی صاف سنائی دیتی ہے۔ اب تو اس بات کو منصف مزاج انگریز تک تسلیم کرتے ہیں کہ آزادی کے مطالبے میں چند مستقل حقوق رکھنے والے حلقوں کو چھوڑ کر جن کی اپنی بہبود بیرونی حکومت سے وابستہ ہے سب ہندوستانی متفق ہیں۔ اختلاف جو کچھ ہے آزادی کی تعبیر میں ہے۔ اصول آزادی کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔

(ب)

اب رہا دوسرا سوال کہ ہندوستان کی مختلف جماعتیں

اس پر راضی ہیں یا نہیں کہ ملک کے آزاد ہونے کے بعد اپنی ایک متحدہ ریاست بنا کر رہیں گی، اس کا جواب دیتے وقت ہمیں فوری اور فوری حالات سے متاثر نہیں ہونا چاہئے بلکہ پچھلے ساٹھ سال کی سیاسی تحریکوں پر ایک نظر ڈال کر دیکھنا چاہئے کہ ابتدا سے ان کا رجحان کیا رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اور ملکوں کی طرح ہندوستان کی سیاسی پارٹیوں میں بھی مقصد اور طریق کار کے بارے میں بہت کچھ اختلاف رہا ہے اور اب بھی ہے۔ مثلاً یہ کہ ہندوستان کو سلطنتِ برطانیہ کے اندر ایک خود مختار ملک کی حیثیت سے رہنا چاہئے یا اس سے بالکل قطع تعلق کر لینا چاہئے، تحریکِ آزادی کو آئینی اھمولوں پر چلایا جائے یا اس کو کامیاب بنانے کے لئے علیحدہ جہد سے کام لیا جائے۔ یہ جہد و جہد عدم تشدد کی پابند ہو یا نہ ہو، آزاد ہندوستان ریاستہائے امریکہ کی طرح نیم خود مختار ریاستوں کا ایک دقاق ہو یا جاپان کی طرح ایک مرکز بند ریاست۔ لیکن اس بارے میں مطلق اختلاف نہیں تھا کہ ہندوستان ایک واحد ناقابلِ تقسیم سیاسی کل ہے۔ ملک کو دو یا کم و بیش خود مختار ریاستوں میں تقسیم کرنے کی ایک دھیمی سی آواز گزشتہ چند سال کے اندر دفعۃً اٹھی تھی جس کی تے اب

رفتہ رفتہ بڑھ رہی ہے۔ ہمارا کام اس کتاب میں کسی خاص سیاسی تحریک کی تائید یا تردید نہیں بلکہ صرف اس کی تحقیق کرنا ہے کہ ہندوستان میں متحدہ قومیت اور مشترکہ قومی تہذیب کی صلاحیت کس حد تک ہے اور اُسے کیوں کر تقویت پہنچائی جاسکتی ہے۔ ہندوستان کو تقسیم کر کے مسلمانوں کی ایک جداگانہ ریاست بنانے کی تحریک پر جو عموماً پاکستان کے نام سے مشہور ہے ہمیں صرف اس حیثیت سے نظر ڈالنی ہے کہ آیا ہندوستان کی ایک بہت بڑی جماعت کا یہ مستقل سیاسی نصب العین ہے یا صرف اس کی ایک نفسی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے جو عارضی حالات کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے اگر دوسری صورت ہے تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ حالات کیا ہیں جن کی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوئی اور ان کی اصلاح کیوں کر ہو سکتی ہے۔

ہندوستان کی قومی تحریک کے آغاز کو اب نصف صدی سے زیادہ گزر چکی ہے۔ اس عرصے میں فرقہ دارانہ مسئلہ خصوصاً ہندو مسلمانوں کا مسئلہ نہایت اہم رہا ہے لیکن اس مسئلے کی نوعیت ہمیشہ یہی رہی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی نیابت متغینہ اور عاملہ میں مخلوط ہو یا جداگانہ اور اگر جداگانہ ہو تو اس کا تناسب کیا ہو، دستور کے معاملے

میں اصولی اختلاف زیادہ سے زیادہ یہ تھا کہ حکومت مرکز
 بند ہو، یعنی کل اہم اختیارات مرکزی حکومت کے ہاتھ میں
 ہوں یا ماتحت ریاستوں کو زیادہ سے زیادہ اختیارات حاصل
 ہوں۔ مسلمانوں کی جتنی سیاسی پارٹیاں اس زمانے میں پیدا
 ہوئیں ان سب میں اگر نزاع تھی تو انہیں مسائل میں یا پھر
 اسی مسئلے میں کہ مسلمانوں کو اپنی کوئی علیحدہ سیاسی جماعت
 بنانی چاہئے یا ہندوؤں کے ساتھ مل کر ایک ہی سیاسی
 جماعت میں کام کرنا چاہئے۔ اس بارے میں اختلاف کا شائبہ
 تک نہیں تھا کہ ہندوستان میں ایک واحد دستور کے ماتحت
 ایک واحد ریاست ہوگی۔ مسلمانوں کا انتہائی تفریق پسند
 عنصر بھی صرف اپنی جداگانہ سیاسی پارٹی اور جداگانہ نیابت
 چاہتا تھا جداگانہ ریاست کسی کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں
 آئی تھی۔ اس لئے دور ریاستوں اور دو قوموں کے نظریے کا
 دفعتاً پیدا ہونا، اور کچھ عرصے تک کس مہر سی کے عالم میں رہ کر
 یک پارگی ایک بڑی سیاسی جماعت کی تائید حاصل کر لیتا یہ تو
 ضرور ظاہر کرتا ہے کہ یہ کوئی مستقل سیاسی نصب العین نہیں
 بلکہ ایک عارضی نفسی کیفیت ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی
 بتاتا ہے کہ یہ نفسی کیفیت کسی زبردست بے چینی اور ہجرا
 کی علامت ہے۔ سیاسی جماعتوں کا رویہ اس معاملے میں جو

بھی ہو لیکن ان لوگوں کو جو مسائل پر علمی تحقیق کی نظر ڈالتے ہیں یا درکھنا چاہتے کہ بعض عارضی کیفیتیں نہایت گہری نیم شعوری قوتوں کی پیداوار ہوتی ہیں اور اگر جلد دور نہ ہو جائیں تو قائم ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اور رفتہ رفتہ عقلی تاویل انھیں نظریات اور اصول کی حیثیت دے دیتی ہے۔ اس لئے نہ ریاستوں کے نظریے کو محض اس لئے کہ یہ ابھی تک ایک مبہم نفسی کیفیت کی حیثیت رکھتا ہے، حقیر سمجھ کر نظر انداز نہیں کرنا چاہئے۔ بلکہ ان وجوہ پر غور کرنا چاہئے۔ جن کی وجہ سے یہ وجود میں آیا۔

ہمارے خیال میں اس کی جو وجوہ ہیں ان کو اس کتاب میں آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔ یہاں ان کی طرف ذرا سا اشارہ کئے دیتے ہیں۔

اس کی بڑی وجہ ہمارے تصور قومیت کے نظریہ پہلو کی کمزوری ہے جو یورپ کی اندھی تقلید پر مبنی ہے۔ اگرچہ ہماری قومی تحریک بجائے خود ہماری فطرت کی گہرائیوں سے پیدا ہوئی ہے اور تاریخی قوتوں کے غیر محسوس اثرات کا نتیجہ ہے لیکن قومیت کا نظریہ تصور ہم نے یورپ سے بلا تنقید لے لیا، نہ تو یہ دیکھا کہ یہ تصور ہماری اپنی زندگی سے بعید ہے اور نہ اس پر غور کیا کہ خود یورپ میں بھی یہ تصور

عمل میں آتے آتے بہت کچھ بدل چکا ہے۔ جیسا کہ میں پہلے
 کہہ چکا ہوں۔ ریاست کو ساری زندگی کا مرکز سمجھنا اور سیاسی
 اتحاد کے لئے کامل تہذیبی ہم رنگی کا مطالبہ کرنا یورپ کی
 خصوصیت ہے۔ ہندوستان کا خاص رنگ کثرت میں وحدت
 ہے اور تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ گو ہمارے ملک میں اشوک
 اعظم سے لے کر اکبر اعظم تک بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں
 اور انہوں نے ملک کے بڑے حصے کو سیاسی اتحاد کے رشتے
 میں مربوط رکھ کر تہذیبی ہم آہنگی پیدا کی لیکن مختلف جماعتوں
 کی تہذیبی خصوصیات کو مٹا کر ایک رنگ پیدا کرنے کی کوشش
 کبھی نہیں کی اس لئے کہ یہ بات ہندوستان کی فطرت کے
 خلاف تھی۔ لیکن ہماری موجودہ تخریب قومیت کی دلی آرزو
 یہی معادوم ہوتی ہے کہ جلد سے جلد سارا ملک یورپ کے
 ملکوں کی طرح تہذیب و تمدن کے ایک ہی رنگ میں رنگ
 آجائے۔ اس سے مختلف جماعتوں کو یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ
 شاید ہمیں اپنی مذہبی اور تہذیبی خصوصیات قائم رکھنے کی
 آزادی جو ہمیشہ سے چلی آرہی ہے اب قومیت کے خاطر
 قربان کرنی پڑے گی اور اس کے ردِ عمل کے طور پر انہوں
 نے اپنی عدا گانہ ہستی پر اور بھی زیادہ زور دینا شروع کیا۔
 جس سے رفتہ رفتہ سیاسی علیحدگی کا خیال پیدا ہوا۔

تفریقی تحریک کی دوسری اہم وجہ یہ تھی کہ مغرب کے سیاسی اقتدار کے ساتھ ساتھ ہمارے ملک میں مغربی تہذیب کے اس تسلط کے خلاف بھی بغاوت شروع ہوئی جو اس نے پچھلے سو سال میں جا۔ سی زندگی پر حاصل کر دیا تھا اور ہم نے جا با کہ غیر ملکی تہذیب کے طوق کو بھگنے سے اتار کر ہم اپنی تہذیب کو جو دم توڑ رہی ہے نئے سرے سے زندہ کریں۔ اس کے لئے یہ ضروری تھا کہ ہم سینکڑوں بلکہ ہزاروں سال پہلے نظر ڈال کر اپنی تہذیب کے سرچشموں کی تلاش کریں تاکہ ہمیں ان سے فیضان اور قوت پہنچے اور وہ بصیرت حاصل ہو جس سے ہم اپنی تہذیب کی روح کو سمجھ سکیں۔ لیکن اس میں ہم نے ایک بڑی غلطی کی اور یہ غلطی اکثر تو میں جو نئی نئی غلاب غفلت سے بیدار ہوئی ہیں اپنے ماضی کے بارے میں کرتی ہیں یعنی ہم نے یہ نہ سمجھا کہ پہلے مر کر دیکھنا اور بات ہے اور پھر بولنا اور بات۔ زمانے کی سناو راہ پر چارے قدم ہمیشہ آگے ہی اٹھنے چاہئیں پیچھے ہٹنے میں اندیشہ ہے کہ ہم راہ کو چھوڑ کر ادھر ادھر گڑھے میں گر جائیں گے۔ دیکھنا دراصل پیچھے ہٹنے کے لئے نہیں ہوتا بلکہ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہم کہاں سے آئے ہیں تاکہ ہم یہ فیصلہ کر سکیں کہ ہم کو کدھر جانا ہے۔ غرض ہمارے ملک کے لوگوں کا یہ خیال بالکل بجا تھا کہ اپنی تہذیب

کو دوبارہ نشو و نما دینے کے لئے اس کی جڑوں کو ڈھونڈ کر نکالنا اور ان کو سینچنا ضروری ہے۔ لیکن انھوں نے نشاۃ ثانیہ اور رجعت کے فرق کو نظر انداز کر کے چاہا کہ ہماری تہذیب کا درخت جیسا اب ہے اُسے کاٹ کر پھینک دیں اور جڑ سے دوبارہ اُگائیں۔ اس میں علاوہ اول نقصانات کے ایک نقصان یہ بھی ہوا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی تفریق کا ایک گہرا احساس پیدا ہو گیا۔ دونوں کی تہذیبوں کی جڑیں الگ الگ ہیں لیکن تین صدیوں کی نشو و نما میں اس طرح گتھے گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا دشوار ہے۔ پھر بھی اکثر کوتاہ اندیش ان دونوں کو الگ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور تہذیب کے میدان میں تفریق کی تحریک روز بروز زور پکڑ رہی ہے جیسا ہم کہہ چکے ہیں تہذیب وسیع معنی میں ساری زندگی کو محیط ہے اور سیاست بھی اسی کا ایک جز ہے اس لئے تہذیبی تفریق سے سیاسی تفریق کی تحریک کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ تفریقی تہذیب کی تہ میں اور بہت سی چیزیں کام کر رہی ہیں مثلاً سیاسی بیداری کے مارجن کا فرق، مختلف طبقوں کے سیاسی نقطہ نظر کا اختلاف، ان سب مستقل اعراض، کھنے والوں کے اثرات جنہیں ملک کی

آزادی سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ہمارے حکمرانوں کی ریشہ دواشیاں، لیکن ہمارا دعوئے ہے کہ اگر تحقیق کی نظر سے دیکھا جائے تو اس تحریک کی جان اور اس کی واقعی اور امکانی مقبولیت کا اندازہ ہی ہے کہ اقلیتوں میں خصوصاً مسلمانوں میں اکثریت کی رجعت کی تحریک نے سوت ہیمان برپا کر دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ تہذیبی رجعت کے چیل میں اکثریت کا یہ عام رجحان ہے کہ تاریخ کی وہ صدیاں زمانے کی لوح سے مٹا دی جائیں جن میں مسلمانوں نے ٹھکانے کی تہذیب کو بنانے میں حصہ لیا ہے، قومی تہذیب سے وہ عناصر خارج کر دئے جائیں جو ان کے دئے ہوئے ہیں۔ حقیقت میں اسی صورت حال سے بیزار ہو کر عام مسلمان سیاسی تفریق کی تحریک کی طرف متوجہ ہو رہے ہیں۔ آگے چل کر ہم اس مسئلے کو زیادہ تفصیل سے بیان کریں گے اور اس حقیقت پر روشنی ڈالیں گے کہ ہندوستانی تہذیب میں مسلمانوں کا جو عطیہ ہے اسے ایک بیرونی حکمران قوم کی عائد کی ہوئی چیز سمجھنا صحیح نہیں عام مسلمانوں کی حیثیت ہندوستان میں حکمرانوں کی نہ تھی۔ حکمرانوں کے طبقے کے علاوہ بہت بڑی تعداد ان مسلمانوں کی تھی جو ہندوؤں کی طرح اپنے آپ کو ہندوستان کا شہری سمجھتے تھے۔ یہیں کی خاک سے پیدا ہونے والے تھے یا مدت کے قیام سے یہیں

کے ہو گئے تھے۔ مسلمانوں نے جو کچھ ہندوستان کو دیا ہے اس میں بڑا حصہ ان لوگوں کا ہے اور وہ کسی طرح غیر ملکی نہیں کہا جاسکتا۔ پھر خود حکمران طبقہ بھی ایک مدت کے بعد بالکل ہندوستانی بن گیا تھا اور زندگی کے مسائل کو ہندوستانی نقطہ نظر سے دیکھنے لگا تھا۔ اس کو اور اس کی ہر چیز کو غیر ملکی سمجھنا کسی طرح جائز نہیں۔ یہی نہیں بلکہ انگریزوں کے ذریعے سے مغربی تہذیب کے جو عناصر ہم تک پہنچے ہیں ان سب کو بلا تفریق قابل ترک سمجھنا بھی محض تعصب ہے۔ ان میں ایک تو ہمیں یہ فرق کرنا پڑے گا کہ کون سے عناصر انگلستان یا یورپ کے مخصوص ماحول کی پیداوار ہیں اور ہمارے ماحول میں نہیں کھتے اور کون زمانہ جدید کی روح کے مظاہر ہیں جنہیں ان عالمگیر قوتوں نے پیدا کیا ہے جو ملک اور قوم کی حدود کو نہیں پہچانتیں۔ بہت سے عالمگیر جدید تصورات جو ہم نے انگریزوں کے توسط سے لئے ہیں ایک تو فی نفسہ مفید ہیں دوسرے وہ ہم میں رشتہ اتحاد کا کام دے رہے ہیں اور ان کو چھوڑنا یقیناً تفریق اور انتشار کا باعث ہوگا۔ بہر حال ہندوستان کو دوریاستوں میں تقسیم کرنے کی تخریک قومیت کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے جس کو حقیر سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور ملک کے سبھی خواہوں

کا فرض ہے کہ ان سب مسائل کو جو اس کی تہ میں پوشیدہ ہیں خصوصاً تہذیبی مسئلے کو جلد سے جلد حل کرنے کی کوشش کریں۔ پھر بھی یہ بات صاف ہے کہ تفریقی فخر یکساں ابھی تک ایک عارضی نفسی کیفیت ہے۔ اگر کوئی مستقل سیاسی فکر نہیں اور اگر تدبیر اور انصاف سے کام لے کر اس ہیجان کو دور کر دیا جائے جو اس کی تہ میں کام کر رہا ہے تو یہ خود بخود ختم ہو جائے گی۔ اور ہندوستان کی سیاسی وحدت کے تخیل کا کوئی حریف نہیں رہے گا۔

(ج)

غیر سوال یہ تھا کہ ہندوستان کی مختلف جماعتیں ملک کے سیاسی اور معاشی نظام کے بارے میں اصلی اتفاق رکھتی ہیں یا نہیں۔ اس کا جواب دینے سے پہلے ہمیں اس حقیقت کو سمجھ لینا چاہئے کہ ان مسائل میں کامل اتفاق تو نہ آج تک کسی قوم میں ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر لوگ ریاست کی عام ماہیت اور اس کے وظائف (جہز) میں اب معاشی وظیفے پر خاص طور پر زور دیا جاتا ہے) کے بارے میں متفق ہوں تو یہ انھیں ایک قوم بنانے کے لئے کافی ہے خواہ ان وظائف کو عمل میں لانے کے متعلق ان میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ ہر ملک میں مختلف سیاسی پارٹیوں

کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ قومیت کے دائرے کے اندر ایک مشترک دستور کے ماتحت بہت گہرے اختلاف خیال کی گنجائش ہے۔ ہمارے زمانے میں بعض ملکوں میں آمریت کا دور دورہ ہے اور وہاں قوم کے اندر سیاست و معیشت کی کلیات و جزئیات میں ذرا سا اختلاف رائے بھی جائز نہیں سمجھا جاتا لیکن دنیا کی تاریخ بتاتی ہے کہ آمریت ایک عارضی منظر ہے جو قوموں کی زندگی کی ایک منزل میں ظہور میں آتا ہے اور وہ قومیت کی مستقل بنیاد کا کام نہیں دے سکتا۔ اگر ایک شخص یا گروہ طاقت حاصل کر کے پورے ملک پر قابض ہو جائے اور جبر کے ذریعے سے دوسرے گروہوں کے عرف جموں ہی پر نہیں بلکہ ذہنوں پر حکومت کرنے لگے تو وہ ایک سامراج بنا سکتا ہے لیکن ایک قوم نہیں بنا سکتا۔ قومیت کے لئے تو شرط یہی ہے کہ متعلق گروہ اپنی مرضی سے یعنی اپنی آزاد رائے سے کام لے کر ایک مشترک اساس پر جمع ہوں۔ امکان تو اس کا بھی ہے کہ یہ اشتراک سیاسی اور معاشی زندگی کے کلیات و جزئیات سب میں ہو لیکن واقعات کی شہادت یہ ہے کہ عموماً بنیادی اشتراک کے ساتھ ساتھ بہت سی اہم باتوں میں اختلاف بھی ہوتا ہے اور اسی بنا پر ایک قوم کے اندر سیاسی پارٹیاں وجود میں

آتی ہیں۔

اب ذرا ہندوستان کی حالت پر نظر ڈالئے تو آپ یہ دیکھیں گے کہ جو مختلف جماعتوں کے ریاست کے نظریات بہ حیثیت مجموعی ایک دوسرے سے مختلف ہیں پھر بھی ان اخلاقی اور تہذیبی تصورات میں جن پر یہ جماعتیں ریاست کی بنیاد رکھنا چاہتی ہیں بہت کچھ اشتراک ہے۔ ہماری نظری اور عملی سیاست میں اس سرے سے اس سرے تک ایک ہی آواز گونجتی ہے اور وہ جمہوریت کی آواز ہے۔ ہماری یونیورسٹیوں کی یہی تعلیم ہے ہمارے سیاسی مفکروں اور مصنفوں کی یہی تلقین ہے کہ جمہوری نظام ریاست سب سے زیادہ نصفانہ سب سے زیادہ قابل عمل اور سب سے زیادہ پائدار ہے۔ ہماری سیاسی پارٹیاں ملک کے لئے جمہوری ریاست کا مطالبہ کرتی ہیں۔ کبھی کبھی فرقہ دارانہ مسئلے کے حل سے عاجز آکر یا آمریت کے عارضی فروغ سے متاثر ہو کر ہمارے بعض سیاسی لیڈر جمہوریت کی مخالفت بھی کر بیٹھتے ہیں۔ لیکن کسی نے آج تک سنجیدگی کے ساتھ جمہوری نظام ریاست کا کوئی بدلہ نہیں کیا۔ البتہ جمہوریت کے ایک پہلو یعنی اس کی معاشی انفرادیت کی مخالفت جو قریب قریب ساری دنیا میں ہو رہی ہے، ہندوستان میں بھی شروع ہو گئی ہے اور وہ

بروز بڑھتی جاتی ہے۔

کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جمہوریت محض ایک فیشن ہے جو ہم نے انگریزوں سے سیکھا ہے۔ ہمارے طبیعت اور مزاج کو اس سے کوئی مناسبت نہیں۔ اسی لئے ہمارے جمہوری ادارے خوبی اور ہم آہنگی سے کام کرنے کے بجائے لڑائی کے اکھاڑے بنے رہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جمہوریت کا فلسفیانہ نظریہ اور اس کا جدید فن ان برکتوں میں سے ہے جو ہمیں انگریزوں سے حاصل ہوئی ہیں۔ لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ جمہوریت کا خیال اور عمل ہمارے تاریخ میں کوئی نئی چیز ہے یا ہمارے طبیعت سے مناسبت نہیں رکھتا۔

در اصل ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں ایک زمانے میں جمہوریت کی سچی روح موجود تھی جو اب سانہ گار فضا پا کر پھر بیدار ہو گئی ہے۔ مانا کہ ابھی ہم عام جہالت اورستی اور خصومت فرقة دارانہ جھگڑوں کی وجہ سے جمہوریت کو اتنی اچھی طرح نہیں برت سکتے جیسے پُرانی جمہوری ریاستیں۔ پھر بھی بہت سی نئی جمہوریتوں سے ہم اس معاملے میں یقیناً آگے ہیں۔ نئے جمہوری ادارے ملک میں اتنی تیزی سے پھیلے اور کٹر سے کٹر قدامت پرست طبقوں نے ان کی اتنی کم مخالفت کی کہ حیرت ہوتی ہے۔

(۷)

جب ہم چوتھے سوال پر پہنچتے ہیں کہ آیا ہندوستان کی مختلف قوموں خصوصاً ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے پر اتنا اعتماد ہے کہ ایک فریق متحدہ قومیت کی آڑ میں دوسرے کے حقوق کو پامال نہیں کرے گا، تو خوشی اور امید کی جگہ ہمارے دل پر رنج اور یاس کا ہجوم ہو جاتا ہے مگر علمی بحث کی ذمہ داریاں تنہی کرتی ہیں کہ ہمیں جذبات سے الگ ہو کر واقعات کا مردانگی سے مقابلہ کرنا چاہئے اور سچائی کو ظاہر کرنا چاہئے خواہ وہ کتنی ہی تلخ کیوں نہ ہو۔

ہم سب جانتے ہیں کہ مرکز میں اور چین صوبوں میں ہندوؤں کی اکثریت ہے وہاں مسلمان اور جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہاں ہندو، اپنے مخصوص سیاسی، معاشی اور تہذیبی حقوق کا تحفظ چاہتے ہیں۔ یہ کوئی شکایت کی بات نہیں بلکہ شرط ہے دونوں فریقوں کا مطالبہ قرین انصاف ہو۔

جماعتوں کا ملک کے دستور میں اپنے حقوق کا تحفظ چاہنا بجائے خود باہمی بے اعتمادی کی دلیل نہیں۔ حقیقی بھائی عموماً آبائی جائیداد کو تقسیم نہیں کرایا کرتے مگر ان میں سے ہر ایک کا حق قانوناً معین ہوتا ہے۔ البتہ یہ انوس کی

بات ہے کہ مجالس مقننہ میں دونوں کی نیابت جداگانہ انتخاب کے ذریعے سے ہوتی ہے اور اس سے یقیناً ظاہر ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے پر بھروسہ نہیں۔ مگر خیر یہاں تک بھی غنیمت ہے۔ غصنب تو یہ ہے کہ جو مسئلہ پندرہ سولہ برس سے درپیش ہے کہ آزاد ہندوستان کے دستور اساسی میں مختلف جماعتوں کے حقوق کیا ہوں اور ان کا تحفظ کس طرح کیا جائے، اس کا طے ہونا تو درکنار کئی سال سے تو اس کی نوبت ہی نہیں آئی کہ سیاسی پارٹیوں کے نمائندے جن میں ہندو بھی ہوں اور مسلمان بھی ایک جگہ جمع ہو کر گفتگو کریں اور اپنے اپنے مطالبات پیش کریں اس لئے کہ ایک دوسرے کی نیت پر شبہ ہے ایک کو دوسرے سے ڈر ہے کہ ہمارا مطالبہ سن کر اپنا مطالبہ بڑھا دے گا اور پھر ہم کو بڑھانے کا موقع نہیں ملے گا۔ اس سے بھی زیادہ دردناک یہ بات ہے کہ جن ہندو اور مسلمان لیڈروں نے اپنے خلوص سچائی اور اخلاقی بلندی کی بدولت دنیا کی نظریں غرت حاصل کر لی ہے ان کے متعلق ہمارے ملک کے بہت سے فرقہ پرست ہر طرح کے کمزور خیال کا گمان رکھتے ہیں اور کھلم کھلا اس کا اظہار کرتے ہیں۔ اور بہت سے سادہ لوح ہندو مسلمان تو اپنے مخالف فرقے کے ہر فرد کو مافوق الفطرت جیاری اور دیاکاری کا مالک سمجھتے ہیں اور

سنیدگی کے ساتھ اس قسم کی باتیں کہتے ہیں کہ یہ لوگ بظاہر قوم پرست ہوں یا سرکار پرست لبرل ہوں یا سوشلسٹ ور پر دہ سب آپس میں اور انگریزی حکومت سے ملے ہوئے ہیں اور ہماری تباہی کے درپے ہیں۔ یہ شکوک صرف سیاست ہی کے میدان تک محدود نہیں بلکہ ہر کام میں جو ایک جماعت اپنی مذہبی یا معاشرتی اصلاح، دینی یا مادی ترقی کے لئے کرتی ہے دوسروں کو یہ نظر آتا ہے کہ یہ اس کے خلاف ایک گہری سازش ہے اور اس کی ہلاکت کی حکمی تدبیر ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا بے قید و خصل جسے واقعات سے لگاؤ تک نہ ہو نفسی حالت مرض کا ثبوت ہے۔ اگر یہ حالت خدا نہ خواستہ مستقل ہو جائے تو صرف ملک کو دو حصوں میں نہیں بلکہ ہر صوبے، ہر ضلع، ہر گاؤں ہر محلے کو دو حصوں میں تقسیم کر کے بھی یہ گرہ نہیں کھل سکتی۔ جب ہم اس شک اور خوف کے اسباب پر غور کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بنیادی وجہ وہ عقدہ کم تری ہے جو محکوم قوموں کے دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ جب دل کی گہرائی میں اپنی کمزوری کا احساس بیٹھا ہوا ہو تو ہمیں حریف کی طاقت اصلیت سے کہیں زیادہ اس کی ہر حرکت خطرناک اس کی ہر چال سازش نظر آتی ہے۔ یہ رویہ پہلے ہمارا صرف انگریزوں کے ساتھ تھا۔ اب کچھ ان کی دانشمندی کچھ ہماری حماقت سے

آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ بھی ہو گیا ہے۔ سچ پوچھیے تو
 ہمارے دماغ پر ہندو راج اور مسلم راج کا خیالی ہوا ایسا چھا
 گیا ہے کہ کبھی کبھی ہم برطانوی راج کو بالکل بھول جاتے ہیں
 لیکن بدگمانی اور بے اعتمادی کے جراثیم اس قدر قوت صرف
 وہیں حاصل کر سکتے ہیں جہاں ان کی پرورش کے لئے باہمی
 اجنبیت اور ناواقفیت کی فضا موجود ہو۔ آج ان کی سب
 سے زیادہ شدت شمالی ہندوستان میں ہے۔ حالانکہ اب سے
 پچاس برس پہلے ان کا یہاں پہنچنا ناممکن تھا۔ اس لئے کہ اس
 وقت تک تفریقی تحریک نے مشترک تہذیب کی بنیاد کو کھودنا
 نہیں شروع کیا تھا۔ ہندو مسلمان خواہ جدید معنی میں متحدہ
 قومیت نہ رکھتے ہوں لیکن بڑی حد تک یکساں زندگی بسر
 کرتے تھے اور نہ صرف ایک دوسرے کی زبان کو بلکہ ایک دوسرے
 کی دل کی زبان کو سمجھتے تھے۔ لیکن جب سے تہذیب کے میدان
 میں انشاعاً ثنائیہ کے مفید دلوں نے تحریک رجعت کی مضر صوت
 اختیار کی اس وقت سے ہندو مسلمانوں میں رقتہ رقتہ ایک
 خلیج حائل ہوتا گیا۔ ان میں تہذیبی اور معاشرتی تعلقات کم
 ہونے لگے اور ایک اجنبیت اور بیگانگی سی پیدا ہونے لگی
 اس اجنبیت کی فضا میں احساس کم تری نے خوف اور شک
 کی صورت اختیار کر لی۔ اس صورت حال سے ایک طرف

حکومت نے فائدہ اٹھایا دوسری طرف حکومت پرست طبقوں اور مستقل حقوق رکھنے والوں نے جو ہندوستان کی سیاسی غلامی کی بدولت پھولتے پھٹتے ہیں ان کے ہوا دینے سے یہ آگ جو اندر ہی اندر سُنگتی رہتی ہے کہیں کہیں بھڑک اُٹھتی ہے اور پھر دب جاتی ہے۔ اگر ہم اسے بھگانے میں کامیاب نہ ہوئے تو کسی ناگہانی آندھی میں جس کا دُنیا کی موجودہ حالت میں ہر وقت اندیشہ رہتا ہے نہ جانے یہ آگ کس قدر شدت اور تیزی سے پھیلے گی؟ پھر ہماری تحریک آزادی اور تحریک قومیت کا جو انجام ہوگا وہ معلوم ہے۔

سیاسی زندگی کے علاوہ ہماری اخلاقی زندگی کے لئے بھی یہ باہمی بے اعتمادی اور منافرت کچھ کم خطرناک نہیں۔ فطرتِ انسانی کے محرم یہ بات اچھی طرح جانتے ہیں کہ نفس جو انسان کی نیت اور عمل کا محاسب ہے اگر احتسابِ ذات کے بجائے احتسابِ غیر کے لئے وقف ہو جائے تو اس کی اپنی زندگی اخلاقی ضبط کی بندشوں سے آزاد ہو کر منتشر اور تباہ ہو جاتی ہے۔ فرد ہو یا جماعت اگر تنقید اور نکتہ چینی کی ساری قوت دوسروں پر صرف کرنے لگے تو اس کی اپنی کمزوریاں اور بُرائیاں بے روک ٹوک بڑھتی اور پھیلی چلی جاتی ہیں یہاں تک کہ ساری زندگی پر چھا جاتی ہیں۔ ہندوستان میں ہندوؤں اور

مسلمانوں کا اس وقت یہی حال ہے۔ ان کا وہ جوش امدولہ جو کچھ دن پہلے اپنے مذہبی اور معاشرتی احتساب اور اصلاح میں مصروف تھا اب دوسروں کی ہر چیز کی بُرائی اور اپنی ہر چیز کی تعریف میں صرف ہوتا ہے۔ عام معاشرتی بے انصافی اخلاقی گندمی، مذہبی تشکیک پر اب کوئی مشکل سے نکتہ چینی کرتا ہے بلکہ اگر یہ چیزیں فرقہ دارانہ سیاست اور فرقہ دارانہ تہذیب کا بھیس بدل لیں تو ان کی بڑی قدر ہوتی ہے۔ خدا نہ ٹھوسا اگر یہی صورت رہی تو سیاسی موت کے ساتھ ہندوؤں اور مسلمانوں کو اخلاقی موت کے لئے بھی تیار ہو جانا چاہئے۔

اس خطرے پر زور دینے کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے ناقابلِ علاج سمجھتے ہیں۔ مرضِ شدید ہے مگر ابھی تک مُزین نہیں۔ بدگمانی اگر یہ مینا دہے تو کسی ہی سخت کیوں نہ ہو اس کا دور ہونا ناممکن نہیں۔ چنانچہ صدیوں کی کونسلوں میں ہندو مسلمانوں کی مختلف پارٹیاں چھوٹے پیمانے پر سمجھوتے کرتی رہتی ہیں اور کسی دن بڑے پیمانے پر بھی کر لیں گی۔ اس طرح سیاسی سمجھوتے جن پردمانے کے حالات ہندو مسلمانوں کو مجبور کریں گے اس مرض کی تخفیف میں مدد کرتے رہیں گے لیکن اس کو جڑ سے کھود کر پھینکنے کے لئے ایسے تہذیبی سمجھوتے کی ضرورت ہے جو بیگانگی کے حجاب کو ہٹا کر دونوں کو ایک

دوسرے کے دیوں پر نظر ڈال کر یہ دیکھنے کا موقع دے کا غلط
 کی اور بری سطح کے نیچے اشتراک کی کتنی گہری بنیاد موجود ہے جسے
 فطرت اور تاریخ نے صدیوں کی محنت میں تعمیر کیا ہے۔

اس مقدمے میں پہلے ہم نے تہذیب اور قومیت کی تعریف
 کرنے کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ ایک مضبوط قوم بننے کے لئے جو جغریہ
 سابقہ ناگزیر ہیں وہ قریب قریب سب ہندوستان میں موجود

ہیں یعنی جغرافی، معاشی اور عام تہذیبی وحدت اور مشترک
 تاریخ۔ اس دعوے کے اور پہلو تو زیادہ بحث کے محتاج نہیں
 البتہ تہذیبی وحدت کا مسئلہ تشریح اور ثبوت چاہتا ہے اس
 کے بعد ہم نے قومیت کی شرائط تاسیس گنوائیں یعنی غیر ملکوں۔

کی محکومی سے آزاد ہونے کی خواہش، ایک واحد دستور کے
 ماتحت ریاست بنانے کا ارادہ، ایک سیاسی اور معاشی نظام
 پر اصولی اتفاق اور باہمی اعتماد اور پھر یہ بتایا کہ ان میں
 سے اکثر شرائط ہمارے ملک میں موجود ہیں۔ البتہ ایک چیز کی
 کمی ہے یعنی مختلف جماعتوں خصوصاً ہندو مسلمانوں میں باہمی
 اعتماد کی۔ مگر یہ کمی عارضی ہے۔ اور اس کی بنیادی وجہ وہ
 اجنبیت اور بیگانگی ہے جو تہذیبی مسئلے کے اُبھارنے آہیں۔

میں پیدا کر دی ہے۔ غرض جن دو سوالوں پر ہم نے اس بحث
 کی بنیاد رکھی ہے کہ ہندوستان کے لوگ ایک قوم بن سکتے ہیں

یا نہیں اور ایک قوم بننا چاہتے ہیں یا نہیں ان کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ وہ ایک قوم بن سکتے ہیں اور بننا چاہتے ہیں۔ مگر بعض چیزوں نے اس میں رکاوٹ ڈال رکھی ہے جس میں سب سے اہم وہ پیچ ہے جو تہذیبی مسئلے میں پڑ گیا ہے۔ دوسری چیزیں زیادہ تر سیاسی ہیں اور ان کو ہم ارباب سیاست کے لئے چھوڑتے ہیں۔ لیکن قومیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یعنی تہذیبی مسئلے کے پیچ کو کھولنے کی ہم اس کتاب میں اپنی سی کوشش کرنا چاہتے ہیں۔

کتاب کے آخر میں ہم یہ بتائیں گے تہذیبی مسئلے کے اب تک حل نہ ہونے کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ہم نے اسے بھی ارباب سیاست کے سپرد کر رکھا ہے جو اس کی اہمیت سے اس درجہ غافل ہیں کہ اسے کوئی مستقل مسئلہ نہیں بلکہ سیاسی مسئلے کا تابع مہل جانتے ہیں۔ اگر کبھی یہ حضرات اس طرف آتے بھی ہیں تو دس کی پیچیدگیوں کو سمجھنے اور سلجھانے کی فرصت نہیں پاتے اور اس راہ سے سرسری گزر جاتے ہیں۔ یا کبھی ٹھہر کر یہ گفتیاں سلجھانا بھی چاہیں تو سیاسی مصلحتیں ان کا ہاتھ روک لیتی ہیں۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے ارباب علم کی طرف سے ایک منظم کوشش کی ضرورت ہے۔ اس بارے میں ہم ایک تجویز کا خاکہ بھی پیش کریں گے۔ لیکن ظاہر ہے ملک کو

اس مسئلے کی طرف پوری توجہ دلائے اور جوش عمل پیدا کرنے
 کے لئے ملک کے بڑے قائدوں کی مدد کی ضرورت ہے جس
 کی نظر میں خدا نے دلوں کو کھینچنے اور زبان میں دلوں کو ابھار
 نے کی قوت دی ہے۔

پہلا باب

ہندوستانی تہذیب کے ماخذ اور اس کے ارتقا کی فہرین

تہذیب کے آغاز کے متعلق دو نظریات قائم کئے گئے ہیں۔
 فلسفی عموماً ان میں سے کسی ایک کو مانتے ہیں یا ان میں مصاحمت
 پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ دوسیا کے
 ارتقا کی کسی منزل میں ایک شخص یا کئی اشخاص کو ایک برتر
 قوت کی طرف سے وحی یا الہام کے ذریعے اقدار اعلیٰ یا اعیان
 کی ایک جھلک دکھائی جاتی ہے یا وہ اپنے وجدان صبح سے خود
 دیکھتے ہیں۔ پھر اس سماجی ماحول میں جو ان کے ارد گرد موجود
 ہے یہ مشاہدہ ایک خاص معروضی ذہنی شکل اختیار کر لیا جلتا ہے
 جماعت کا نصب العین بن جاتا ہے۔ یہ نصب العین اس طبعی
 ماحول میں جس میں یہ جماعت رہتی ہے ایک خاص نفسی اور
 مادی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ مثلاً نظریہ عنیت کے مطابق
 ویدک زمانے میں چند ریشیوں کو الہام یا وجدان سے اعیان
 کی ایک جھلک نظر آئی جس نے آریہ قوم کی اجتماعی حالت
 اور صلاحیت کے مطابق ایک نصب العین کی شکل اختیار کی

اس نسبِ باعین کو وادیِ سندھ اور وادیِ گنگا کے طبیعی ماحول میں حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور وہ تصورات اور ادارات وجود میں آئے جو مجموعی طور پر دیک تہذیب کہلاتے ہیں۔ دوسرے نظریہ یہ ہے کہ اصل چیز طبیعی ماحول ہے۔ پہلے انسان کی اجتماعی زندگی آب و ہوا، مادی وسائل اور ان آلات کے اثر سے جو پیدائش دولت کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں ایک خاص شکل اختیار کرتی ہے۔ اسی کی بنا پر اصول و عقائد منضبط ہوتے ہیں اور پھر ان سے عملِ تجرید کے ذریعے اقدار کے مجرد تصورات بنتے ہیں جن کا مستقل وجود فرض کر کے ہم انہیں اعیان کہنے لگتے ہیں۔ مثلاً اسی دیک تہذیب کے بارے میں مادی میں یہ کہیں گے کہ اس کی بنیاد وہ زراعتی زندگی تھی جو خانہ بدوش آریوں نے ہندوستان پہنچ کر اختیار کی اور اسی پر رفتہ رفتہ ان کے مذہب، فلسفہ اور سماجی نظام کی عمارت تعمیر ہوئی ہم یہاں ان پیچیدہ بحثوں میں نہیں پڑنا چاہتے جو ان نظریوں کی تائید اور تردید میں خاص خاص مذاہبِ فلسفہ نے کی ہیں۔ ہمارا نقطہ نظر جو علمِ الاقوام اور تاریخ کے مشاہدات پر مبنی ہے یہ ہے کہ طبیعی ماحول اور فوق طبیعی تصورات یا عقائد دونوں کے اثرات مل کر تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔ بہر حال تہذیب کی نشو و نما میں طبیعی ماحول کا دخل ہر نظریہ میں تسلیم کیا گیا ہے

اگرچہ اس کی اہمیت کے علاوہ ج مختلف رکھے گئے ہیں۔ سچ پوچھتے تو اس امر کو معلوم کرنے کے لئے کسی فلسفیانہ غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص جو تاریخ سے معمولی واقفیت رکھتا ہے جانتا ہے کہ تہذیب بڑی حد تک جغرافی حالات اور آب و ہوا وغیرہ کے اثر سے بنتی ہے۔ چنانچہ جب کوئی تہذیب ایک ملک سے دوسرے ملک میں پھینچتی ہے تو نئی آب و ہوا میں بہت کچھ بدل جاتی ہے۔ اب چاہے آپ طلسمی ماحول کو علت قاعلی قرار دیں یا وہ ہیولی سمجھیں جس میں صورت عین جلوہ گر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا ہر تہذیب کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔

اوپر کی بحث سے یہ معلوم ہوا کہ ہر تہذیب دو عناصر سے مرکب ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک تصویری عنصر ہے یعنی عقائد، اصول، نظریات، خیالات۔ دوسرا واقعی عنصر ہے یعنی جغرافی حالات خصوصاً آب و ہوا اور معاشی حالات۔ پہلا عنصر مقام کا پابند نہیں۔ تصورات بہ قدر اس قوت کے جو ان میں ہوتی ہے ملک، نسل، قوم کی حدود سے گزرتے ہوئے دنیا کے ایک جھٹے سے دوسرے جھٹے میں پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن دوسرا عنصر مقامی یعنی کسی ایک ملک سے مخصوص ہوتا ہے۔ ہر ملک میں عموماً تصویری تہذیبی عناصر تو مختلف قسم کے موجود ہوتے ہیں

لیکن واقعی عناصر یعنی جغرافی اور معاشی حالات ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ جب کسی ملک کی مخصوص اور مشترک تہذیب کا ذکر ہو تو اس سے مراد وہی جغرافی اور معاشی حالات اور ان کے اثرات ہوتے ہیں۔ یہ اثرات صرف مادی چیزوں ہی کی شکل میں ظاہر نہیں ہوتے بلکہ ایک خاص ذہنی فصاحت بھی پیدا کر دیتے ہیں جو ملک کے باشندوں کے عام احساس اور مزاج کو ایک ہی سانچے میں ڈھال دیتی ہے خواہ ان میں عقائد اور اصول کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ یہ عام مزاج اور ذہن جسے ہم ملکی روح کہہ سکتے ہیں مشترک تہذیب کا سب سے اہم ماخذ ہوتا ہے۔ دوسرے ماخذ وہ تہذیبی تحریکیں ہیں جو وقتاً فوقتاً خود ملک کے اندر اُٹھتی ہیں یا ان قوموں کی تہذیبیں جو باہر سے آکر اس ملک میں سکونت اختیار کر لیتی ہیں یا جن سے اسے جنگ یا تجارت وغیرہ کے سلسلے میں سابقہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان تہذیبوں کے صرف وہی عناصر ملک کی مشترک تہذیب کا جز سمجھے جائیں گے جو عام ملکی روح کے ساتھ اس طرح کھپ جائیں کہ ہر جماعت اُنہیں اپنا سمجھنے لگے۔ ان ہی عناصر کا مجموعہ قومی تہذیب کے نام سے موسوم ہو گا۔

چنانچہ ہندوستان کی مشترک تہذیب کے بھی یہی دو ماخذ ہیں:

(۱) ملک کا طبعی اور معاشی ماحول جس کی وجہ سے ماوی تمدن کا ایک مشترک عنصر اور ایک عام مزاج اور ذہنیت یعنی ہندوستانی روح پیدا ہو گئی ہے۔

(۲) مختلف تحریکوں اور تہذیبوں کے ذہنی اثرات۔ ان میں ایک تو وہ تہذیبیں ہیں جو ہندوستان میں قبل تاریخی زمانے سے موجود تھیں دوسرے وہ جن سے ملک کو عارضی طور پر سابقہ پڑا، تیسرے وہ جو باہر سے آکر یہاں رس بس گئیں، چوتھے وہ انقلاب آفریں ذہنی تحریکیں جو ملک کے اندر وقتاً فوقتاً پیدا ہوئیں۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ان سب تہذیبوں اور تحریکوں کے صرف وہ عناصر ہندوستان کی مشترک یا قومی تہذیب میں شمار کئے جائیں گے جنہوں نے ملکی روح سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے قبول عام حاصل کر لیا اور عام طور پر ہندوستانوں کی زندگی کا جز بن گئے دوسرے عناصر، خواہ وہ کتنے ہی اہم کیوں نہ ہوں، جو صرف بعض جاعتوں یا ملک کے بعض حصوں سے مخصوص ہیں۔ ہندوستانی تو کہلائیں گے لیکن قومی نہیں کہے جاسکتے۔ اب ہم ان دونوں ماحذوں پر ایک نظر ڈال کر ان کے تصور کو زیادہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

(۱)

ہندوستان کے جغرافی حالات میں سب سے نمایاں چیز یہ ہے کہ شمالی سرحد کے کوہستانی علاقے اور جنوبی جزیرہ نما کے مغربی اور مشرقی گھاٹوں کو چھوڑ کر قریب قریب سارا ملک سطح یا کسی قدر مرتفع میدانوں پر مشتمل ہے جنہیں بڑے بڑے دریا سیراب کرتے ہیں۔ چند سرد خطوں سے قطع نظر کر کے موسم سال کے ایک حصے میں معتدل اور دوسرے حصے میں گرم رہتا ہے۔ بارش صرف بنگال میں اور بعض پہاڑوں پر بہت زیادہ ورنہ اکثر حصوں میں اوسط درجے کی ہوتی ہے۔ اس کا ایک موسم مقرر ہے البتہ اس کی مقدار خاص حدود کے اندر گھنٹی بڑھتی رہتی ہے اور کسی سال ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض حصوں میں بالکل بارش نہیں ہوتی۔ ملک کے بہت بڑے حصے کی آب و ہوا یکساں کہی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر پورے ملک پر نظر ڈالئے تو سرد ترین سے لے کر گرم ترین اور مرطوب ترین سے لے کر خشک ترین تک ہر قسم کی آب و ہوا موجود ہے اور زمین کی حالت میں بھی اتنا تنوع ہے کہ قریب قریب ہر قسم کی نباتی اور معدنی پیداوار ملک کے اندر ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ جس ملک میں میدانوں کی کثرت ہو، پانی افراط سے ہو اور سورج سال کے بڑے حصے میں زمین کو

حرارت اور زندگی بخشتا ہو وہ کھیتی کے لئے خاص طور پر موزوں ہوگا۔ چنانچہ ابتدا سے ہندوستان کا خاص پیشہ زراعت ہے مگر چونکہ پیداوار ملک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے اور اُسے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانے کے لئے دریا کے قدرتی راستے موجود ہیں اور سڑکیں آسانی سے بن سکتی ہیں اس لئے آگے چل کر اندرونی تجارت کے پیشے کو بھی فروغ ہوا بیرونی تجارت اگرچہ خشکی اور سمندر کے راستوں سے بڑے پیمانے پر ہوتی رہی لیکن خود ہندوستانیوں کا حصہ اس میں مقابلہ کم رہا اس لئے کہ ان کی ضرورت کی سب چیزیں ملک کے اندر ہی پیدا ہوتی تھیں۔ انھیں دوسرے مال لانے کی اتنی ضرورت نہ تھی جتنی دوسرے ملکوں کو یہاں سے مال لے جانے کی۔ خصوصاً بحری تجارت کی طرف ہندوستانی کم راغب تھے اس لئے کہ سمندر اندرون ملک سے بہت دور ہے۔ صرف ساحلی علاقوں کے رہنے والوں نے اس کی طرف تھوڑی بہت توجہ کی۔ غرض ملک کے طبعی حالات کے اثر سے ہندوستان کی معاشی زندگی ابتدا سے زراعت کے سانچے میں ڈھلی اور اس کا مجموعی تہذیب کی نشوونما پر اثر پڑا۔ ظاہر ہے کہ کسانوں کی تہذیب شکار یوں کی تہذیب سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ اور ترقی کی ہر منزل میں وہ امن پر جنگ سے اور نمبر پر تخریب سے

کہیں زیادہ زور دیتی ہے۔ یہ خصوصیت آپ کو ہندوستانی
تہذیب کی ساری تاریخ میں نظر آئے گی۔

مگر ہندوستان کی معاشی زندگی کے بارے میں سب سے
زیادہ قابل غور بات یہ ہے کہ گرم اور معتدل آب و ہوا کی وجہ
سے یہاں زندگی کی بنیادی ضرورتیں سرد ملکوں کے مقابلے
میں کم ہیں اور ان کے پورا کرنے کے سامان زیادہ ہیں۔ اس
ملک کے لوگوں کے لئے پیٹ بھرنے کو کھانا، تن ڈھانکنے کو
کپڑا اور تاپنے کو ایندھن بہت کم درکار ہے اور یہ سب چیزیں
آسانی سے کافی مقدار میں مہیا ہو سکتی ہیں۔ آج کچھ تو چاری
نالائقی سے اور کچھ بدلیسی حکومت کی بدولت کردروں آدمی
ضروریات زندگی سے محروم ہیں اور معاشی مسئلہ سب سے زیادہ
اہم اور پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ یہ صورت
ہمیشہ سے نہیں تھی۔ برطانوی حکومت سے پہلے قوط کے زمانے
کو چھوڑ کر معمولی حالات میں یہاں کسی وقت بنیادی ضروریات
کی کمی محسوس نہیں ہوتی تھی۔ یوں تو معاشی قدر انسان کے لئے
ہمیشہ بڑی اہمیت رکھتی ہے لیکن جب تک اس کی بنیادی
ضرورتیں پوری نہ ہوں معاشی محرک اس کی ساری زندگی پر
چھایا رہتا ہے اور اس کے عمل کو اپنے سانچے میں ڈھالتا
ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرد ملکوں میں جہاں تمدن کے ابتدائی

زور میں انسان کی ساری کوششیں اور توجہ مبنیادی ضرورتوں کے ہتیا کرنے میں صرف ہوتی تھی، معاشی عنصر کو زندگی میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی لیکن گرم ملکوں میں ایسا نہیں ہوا چنانچہ ہندوستان کی تہذیب کی نشوونما میں خالص معاشی محرک کا دخل مقابلہ کم ہے۔

آپ دہوا اور معاشی وسائل کا اثر مادی تہذیب یا تمدن یعنی کھانے پینے رہنے بچنے کے اسباب اور طریقوں پر بالکل ظاہر ہے ہمیں اس پر زیادہ زور دینے کی ضرورت نہیں کہ ہندوستان کی مادی تہذیب بھی طبعی اور معاشی ماحول کے سانچے میں ڈھلی ہے کیونکہ اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ البتہ جو گونا گوں اختلافات ہمیں مختلف صوبوں کے طرز زندگی میں نظر آتے ہیں ان سے یہ شبہ ضرور ہوتا ہے کہ سو اس اشتراک کے جو مغربی تمدن کی تقلید نے تعلیم یافتہ طبقے میں پیدا کر دیا ہے شاید ہندوستانیوں کے اپنے تمدن میں کوئی مشترک عنصر نہیں ہے۔ لیکن ہم آگے چل کر موجودہ تہذیبی حالت کا جائزہ لیتے ہوئے یہ دکھائیں گے کہ یہ مشترک عنصر کسی ہئیت سے ہندوستان میں موجود رہا ہے اور اب بھی ہے۔ اگرچہ ایک طرف مغربی تہذیب کے زور نے اور دوسری طرف رجعت کی تحریک نے اسے دبائے کی پوری کوشش کی

اور کمرہ چلی ہے۔ علاوہ مادی تمدن پر اثر انداز ہونے کے طبعی ماحول انسان کے جسم اور اس کی شکل و صورت پر بھی گہرا اثر ڈالتا ہے۔ ہندوستان کے رہنے والوں کی جسمانی خصوصیات میں بظاہر کتنے ہی اختلافات کیوں نہ نظر آئیں لیکن کچھ ایسی مشترک چیزیں بھی ہیں جن کی وجہ سے ہندوستانی دوسری قوموں کے مجمع میں صاف پہچانا جاتا ہے اور یہ اشتراک کسی حد تک ان کے عادات و خصائل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ طبعی ماحول کا انسانیوں کے جسم کو اور بالواسطہ ان کی سیرت کو متاثر کرنا ایک صریح امر ہے جس کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔ البتہ ان کی ذہنی، اخلاقی اور سماجی زندگی پر طبعی ماحول کا جو اثر بلاواسطہ پڑتا ہے وہ اس قدر واضح نہیں ہے۔ ملک کی جغرافیہ خصوصیت اور آب و ہوائی جو عام ذہن اور مزاج ہندوستانیوں میں پیدا کر دیا ہے اور جس نے ان کے خیال اور عمل کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ لیا ہے اس کو کسی قدر تفصیل سے سمجھانے کی ضرورت ہے۔ ہم مقدمے میں یہ بتا چکے ہیں کہ دراصل انسانی تہذیب کی جڑاقدار اعلیٰ کا شعور ہے جو مذہب کے نزدیک الہام و وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ شعور اقدار افراد اور جماعتوں کی ذہنی صلاحیت و کیفیت کے مطابق مختلف درجے اور مختلف رنگ کا ہوتا ہے۔ وہ ذہنی صلاحیت اور کیفیت

جو ایک ملک کے رہنے والوں میں پائی جاتی ہے اور جسے ہم نے عام ہندوستان اور مزاج بالکل روح کہا ہے زیادہ تر طبیعی ماحول کی بدولت تشکیل پائی ہے۔ اس ملکی روح کا قدر اعلیٰ کا شعور خود اس ملک کی برگزیدہ ہستیوں واسطے سے یا دوسری تہذیبوں کے سابقے سے حاصل ہوتا ہے اور اسے اس عقائد کے مطابق اس سے فیض پا کر وہ ایک تہذیب کی تشکیل کر رہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی ملک کی مختلف جماعتیں ہدایت کے جدا گانہ سرچشموں سے سیر ہوتی ہیں اور جدا گانہ تہذیبیں بناتی ہیں لیکن چونکہ ذہنیت عامہ یا روح ملکی ایک ہی ہوتی ہے اسلئے اس کی تہذیبوں میں کام کرتی ہے اس لئے باوجود گہرے اختلافات کے ان سب تہذیبوں میں ایک مشترک عنصر ضرور پیدا ہو جاتا ہے جو ملکی یا قومی تہذیب کہلاتا ہے۔

اس کے بعد میں یہ دیکھنا ہے کہ ہندوستان کے مزاج عامہ یا ملکی روح کی کیا خصوصیات ہیں جو مختلف تہذیبوں اور قومی تحریکوں میں مشترک کے طور پر مثال ہیں۔ یہاں ہم ان خصوصیات کا ذکر کرنے کے بعد کتب کے بقیہ ابواب میں یہ دکھائیں گے کہ ان ہی کی بدولت ہندوستان کی تاریخ کے ہر دور میں ایک مشترک تہذیب کی تشکیل ہوتی رہی ہے اور اگر ہمارا انگریزی حکومت کے قائم ہونے سے پہلے ہندی تھی۔

اب آپ تھوڑی دیر کے لئے ہندوستان کے اس تصور کو گورچین نکال دیجئے جو چاند چاندی شہروں نے پیدا کر دیا ہے۔ اور ایک دیر

جنگہ زمین کا تصور کیجئے جہاں گرمی کی چاندنی راتوں میں ہر چیز پر ایک پُر
اسرار خاموشی چھائی ہوئی ہے۔ آپ اپنے کام سے فارغ ہو کر سونے کے
لئے جگہ پر لیٹے ہیں مگر چونکہ دوسرے کو آرام کر چکے ہیں اس لئے ابھی کچھ
دیر تک نیند آنے کی امید نہیں۔ تنہائی کا احساس جو گرمی کی سنسان فصفا
میں قریب قریب ہر وقت رہتا ہے اس وقت اور گہرا ہو گیا ہے ایسا
معلوم ہوتا ہے کہ اس عظیم اثنان کائنات میں بس آپ ہیں اور چاند تاروں
سے جگہ کا آسمان۔ اس وقت آپ کے سارے جذبات اور خواہشات
آپ کا علم اور ارادہ غرض آپ کی ساری سہی ایک ہی چیز میں ڈوب کر
رہ گئی ہے اُسے فکر کیے یا مراقبہ یا دھیان۔ اس حالت میں محاسن کے
امتیازات مٹ جاتے ہیں موضوع کی وحدت معروض کو اپنے رنگ
میں رنگ لیتی ہے۔ تعلق جس کا کام ہی مددکات میں وحدت پیدا
کر لے کر کل موجودات کو ایک سمجھتا ہے اور تخیل جو اس وقت جس و
ادراک کی قید سے آزاد ہے انھیں ایک دیکھتا ہے۔

یہ نعمت جس میں ہندوستانی ذہن نشوونما پاتا ہے اس لئے قدرتی
طور پر اس کی سب سے بڑی خصوصیتیں دو ہیں ایک یہ کہ اس کے اندر توت
فکر اور سب توتوں پر غالب ہے دوسری یہ کہ وہ ہمیشہ کثرت میں وحدت
دیکھنے اور سمجھنے کی طرف مائل رہتا ہے پہلی خصوصیت کی وجہ سے ہندو
کی میزان اعتدال میں فکر کا پتہ سب سے بھاری سمجھا گیا لیکن یہ مجبوری
فکر میں بھی بلکہ مفروضی فکر میں یعنی حقیقت کائنات کا مرن خیال ہی

نہیں بلکہ اس کی سہرست میں خیال کرنے والا موضوع خیال کی
 عقیدت اور محبت میں ڈوب جاتا ہے اور اپنے آپ کو اس کے ساتھ
 ہم آہنگ پاتا ہے اس فکر میں فلسفیانہ خور اور مذہبی مراقبہ دونوں کی نشا
 پائی جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں مذہب اور فلسفہ ابتدا سے
 زندگی کا مرکز بن گیا۔ اپنی دوسری خصوصیت کی بدولت ہندوستانی ذہن
 ہمیشہ کائنات کی تعبیر میں اور نظام فکر کی تعبیر میں متعدد اور مختلف منا
 کو ایک پکے سے محنت میں لاکر ان میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا۔
 کسی کو غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ ہم ہندوستانی ذہن کی ضد جدا
 خصوصیات یا دوسری صفات کو جن کا ذکر آگے آئے گا سراسر مفید اور نا
 قد سمجھتے ہیں اور ان کے خطرات سے واقف نہیں۔ ہم اچھی طرح جانتے
 کہ افراد اور قوموں کے فطری رجحانات عموماً ایک رتے اور ناقص ہوتے ہیں
 اور ان کی تہذیب تکمیل کے لئے بعض کو دبانے کی اور بعض کو اوجھار
 کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ حقیقت مسلم ہے کہ فرد اور قوم
 بنیادی فطرت سمجھی پورے طور پر بدلی نہیں جاسکتی۔ اس کی تہذیب اور
 اصلاح ہو سکتی ہے مگر ایک خاص دائرے کے اندر جو اس کی قدرتی صلاحیتوں
 سے بنتا ہے اس میں شک نہیں کہ ہندوستانیوں کے ذہن پر فکر کے غلبہ
 نے اکثر وہ سے بڑھ کر ان کے توانے عمل کو کمزور کر دیا اور انہیں کسی
 مد عمل کے طور پر فکر محض کے خلاف بغاوت بھی کرنی پڑی۔ اسی طرح
 وحدت کے شغف نے انہیں اس اتنا تک پہنچا دیا کہ عالم کثرت یعنی عایا

ہندو کے وجود سے انکار لازم آیا تو انہیں مجبوراً تواریخ پیدا کرنے کے لئے
مادی مغربی تہذیب کی طرف جھک جانا پڑا لیکن ایک معقول حد تک فکر کا
غلبہ اور کثرت میں وحدت کا احساس دونوں ہندوستانی ذہن کے جوہر ہیں
اور ہندوستان کی ہر تہذیب میں ان کی مہلک نظر آتی ہے

ہندوستانی ذہن کی ان خصوصیات کا اثر اس کے اخلاقی احساس پر بھی
صاف نمایاں ہے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اپنے فکری رجحان کی وجہ سے وہ
سب سے بڑی اخلاقی قدر معرفت حقیقت کو سمجھتا ہے اور علی اقدار کو ان سے کم
درجہ پر رکھتا ہے۔ اسی طرح احساس وحدت کا یہ اثر ہے کہ اس کے نزدیک علاق
کی بنیاد شکش پر نہیں بلکہ ہم آہنگی پر ہے۔ اس معاملے میں ہندوستانی ذہن
اور جدید مغربی ذہن کا تضاد خاص طور پر نمایاں ہے مغربی ذہن انسان اور
عالم طبیعی کی کشمکش کی بڑی اخلاقی اہمیت سمجھتا ہے اور تسخیر فطرت کو ایک
اصلی اخلاقی قدمانتا ہے لیکن ہندوستانی ذہن کی نشوونما ایک ایسے ماحول
میں ہوئی ہے جہاں موسم کے اعتدال زمین کی زیرِ خیزی اور جوش
نؤذرائع آمدورفت کی آسانی کی وجہ سے انسان کو فطرت کے ساتھ
جنگ بہت کم کرنی پڑتی ہے اور اس کے دل میں فطرت کے ساتھ کشمکش
کا نہیں بلکہ ہم آہنگی کا احساس پیدا ہوتا ہے اس کا بنیادی شعور اخلاقی
پہنچیں ہے کہ دنیا بدی کی قوتوں سے معمور ہے جن سے (مگر انہیں
شکرت دینی ہے بلکہ یہ ہے کہ کائنات میں عدل اور نیکی کا قانون کلنفرما
جسے جس سے اپنی زندگی کو مطابقت کرنا ہے نظام کائنات سے ہم آہنگی کا

یہ جذبہ اگر اقدارِ اعلیٰ کی روشنی میں صحیح راستہ اختیار کرے تو ایک
جائزہ اخلاقی اور عملی نصیبِ اعلیٰ بن جاتا ہے ورنہ تقدیر پرستی اور
بے عملی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ بطورِ فکر کے غلبے کی وجہ سے انسان
کی طبیعت میں جذبات و خواہشات کا زور کم ہونا چاہئے۔ لیکن ایک تو
ہندوستان کے طبیعی ماحول میں خون کی حداثت جذبات کو گرماتی سے دھڑک
فکر کے ساتھ ساتھ ہندوستانی ذہن تخیل سے بھی مالا مال ہے اور وہ اس
آگ کو اور بھڑکاتا ہے۔ غرض جذبات پرستی اور ثروت پرستی کا درجہ ان
بھی ہندوستانی طبیعت میں شدت سے ہے لیکن چونکہ یہ رجحان فکر کے
بنیادی رجحان کے منافی ہے اس لئے اسی شدت سے اسے دہانے
کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ جوش اور ضبط اور نفس پرستی اور نفس کشی کا آثار
چڑھاؤ ہندوستان کی ذہنی تاریخ میں برابر نظر آتا ہے۔ بدترین دور
ہماری تاریخ کے وہ ہیں جب کہ نفس پرستی ہماری زندگی پر چھائی رہی
ہے۔ ان کے بعد ہمیشہ ردِ عمل ہوا اور نفس کشی کی باری آئی جس نے
روح کی آلائشوں کو دور کرنے کے لئے مشکل کا کام دیا اور پھر
اعتدال کی تبریدِ مزاجِ طبیعی حالت پر آئی۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کے ہر حصے کی موسمی حالت
میں مجموعی طور پر ہمواری اور باقاعدگی پائی جاتی ہے۔ یہ
کی مقدار کی زیادتی اور کمی کو چھوڑ کر ہر موسم ایک خاص
وقت پر شروع ہوتا ہے، خاص وقت پر ختم ہوتا ہے اور

اس کی شدت کا درجہ مقررہ حدود کے اندر رہتا ہے۔ جو چیزیں
 بظاہر فطرت کے ہموار عمل میں رکاوٹ ڈالتی ہیں وہ یہاں یا تو
 سرے سے موجود ہی نہیں یا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ کوہِ آتش
 فشاں سارے ملک میں کہیں نہیں۔ زلزلے آتے ہیں مگر خفیف
 شدید زلزلہ کبھی مدتوں میں آجائے تو آجائے۔ عموماً ابرو باد
 کے طوفان سے زیادہ شدید طبیعی حادثوں سے ملک کو سابقہ
 نہیں پڑتا۔ قانونِ فطرت کے اس مسلسل اور ہموار عمل کے
 مشاہدے نے جو اثرات ہندوستانی ذہن پر ڈالے ہیں ان
 میں سب سے زیادہ اہم یہ احساس ہے کہ قانونِ اخلاق کا
 عمل بھی اسی طرح مسلسل اور ہموار ہے۔ ابتدائی دور میں
 انسان عالمِ اخلاق اور عالمِ طبیعی میں بالکل فرق نہیں کرتا۔ اس
 کے اخلاقی تصورات سراسر طبیعی مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔
 چنانچہ ہندوستانی ذہن میں ابتدا سے یہ خیال راسخ ہو گیا
 کہ ہر فعل کے اخلاقی نتائج کا واقع ہونا اسی طرح یقینی اور
 معین ہے جیسے ایک موسم کے بعد دوسرے موسم کا آنا۔
 تقدیر کا نظریہ جو ہستی کے دور میں انسان کے مجبورِ معین
 ہونے کا عقیدہ بن گیا حقیقت میں قانونِ اخلاق قانونِ فطرت کا
 والی کڑی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے فعل
 کے اخلاقی نتائج بھی عالمِ طبیعی کے اندر واقع ہوتے ہیں

اور قانون اخلاق کے علاوہ ایک حد تک قانونِ طبیعی کے بھی پابند ہیں جن میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ بچائے خود قذلی اعتراض نہیں ہے لیکن جس طرح ہندوستانی ذہن میں ماحول کے اثر سے جو بے علی کارِ حمان موجود ہے وہ موافق حالات پا کر بڑی آسانی سے کاہلی کی عادت بن جاتا ہے۔ اسی طرح تقدیر کا نظریہ بھی آسانی سے مسخ ہو کر جبرِ محض کا عقیدہ بن سکتا ہے اور بن جاتا ہے۔

کچھ تو فکر کے غلبے کی وجہ سے اور کچھ طبیعی ماحول کے مسلسل اور مہوار عمل کے اثر سے ہندوستانی ذہن کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کے خیال اور عمل میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ ایک بار لگی نہیں بلکہ تدریجاً وقوع میں آتی ہیں۔ یعنی اس کی بنیادی خصوصیت انقلاب نہیں بلکہ ارتقا ہے۔ اس کے معنی یہ سمجھیں گے کہ ہندوستانی ذہن میں بڑی بڑی تبدیلیاں نہیں ہوتیں یا ان کے واقع ہونے میں بہت زیادہ دقت لگتا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ تغیر کا عمل ہر قدم پر محسوس ہوتا رہتا ہے اور اس کی ضربیں معتین کی جاسکتی ہیں۔ انقلاب اور ارتقا کا حقیقی فرق یہی ہے کہ ارتقا میں تغیرات کے سلسلے کی سب کڑیاں موجود ہوتی ہیں اور نظر آتی ہیں اور انقلاب میں بہت سی کڑیاں نیچ ہیں غائب ہو جاتی ہیں اس لئے ایک دم سے پڑا شدہ جھٹکا محسوس

ہوتا ہے۔ بعض افراد کو چھوڑ کر جن کا وجدان الہام کے ذریعے ایک پل میں ہزار منزلوں سے گزر جاتا ہے عام طور پر فکر انسانی کا عمل تدریجی ہوتا ہے اور جس ذہن میں فکر کا غلبہ ہو اُس میں تغیرات تدریجاً واقع ہوتے ہیں۔ پھر جب اُس ذہن کے طبعی ماحول میں روز صبح کورات کا اندھیرا آہستہ آہستہ غیر محسوس طور پر دن کی روشنی میں اور شام کو اسی طرح روشنی اندھیرے میں بدلتی ہو، ہر سال جاڑے کی سرد ہوا رفتہ رفتہ ہلکی ہو کر خوش گوار باد بہار اور آہستہ آہستہ گرم ہو کر شدید بادِ سموم بنتی ہو تو کیا تعجب ہے کہ اُس ذہن میں بڑی تبدیلیوں کو بتدریج بغیر شدید جھٹکے کے قبول کرنے کی خصوصیت پائی جائے۔ مگر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ یہی تدریجی ارتقاء کی صلاحیت پستی کے زمانے میں جمود اور بے حسی بن جاتی ہے۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کی آب و ہوا کا اعتدال کے ساتھ گرم ہونا، زمین کا ہوار اور زرخیز ہونا اور پانی کا افراط سے پایا جانا ان سب چیزوں نے مل کر زراعت کے لئے مہولتیں پیدا کر دی ہیں۔ ابتدا سے اس ملک کی معاشی زندگی زراعت کے سلسلے میں ڈھلی اور اس کا اثر اس کی سماجی اور اخلاقی زندگی پر بہت گہرا پڑا۔ علم الاقوام کی تحقیقات شاہد ہیں کہ ہندوستان میں زراعت بہت قدیم زمانے میں رائج ہو چکی تھی۔

بلکہ اغلب یہ ہے کہ دنیا میں سب سے پہلے یہیں شروع ہوئی اور
 حضری زندگی کا آغاز بھی یہیں ہوا ابتدائی کسان قومیں مادی تہذیب
 کی حامل ہوتی تھیں اور ان میں خاندانی زندگی اور سماجی زندگی
 کا احساس بہت گہرا تھا۔ صلح جوئی، امن پسندی، ہمدردی،
 غرض وہ سب تعمیری صفات جو تہذیبی ترقی کے لئے ضروری
 ہیں ان میں شکاریوں اور خانہ بدوش گٹھ بانوں سے کہیں زیادہ
 تھیں۔ اسی لئے ہندوستان کے بعض حصوں، مثلاً دادئی
 سندھ میں، آریوں کے آنے سے ہزار ہا سال پہلے تہذیب
 ابتدائی منزل سے نکل کر ثانوی منزل میں داخل ہو چکی تھی۔ آگے
 چل کر بہت سی خانہ بدوش جنگ جو ف میں یا ہر سے اس ملک
 میں آئیں اور ان کے میل جول سے ملکی مزاج بہت کچھ بدلا۔ پھر
 بھی خاندانی زندگی کا گہرا احساس، صلح جوئی اور ہمدردی ہمیشہ
 ہندوستانی طبیعت کے اہم اجزاء رہے اور رہیں گے۔ یہ دوسری
 بات ہے کہ جب جماعت یا فرد کا مزاج بگڑنے پر آمنا ہے تو خاندانی
 احساس عشرہ نوازی، صلح جوئی، بزدلی، اور ہمدردی، بے جا
 مردت بن جاتی ہے۔

زماعتی زندگی اور جغرافی حالات کا ہندوستان کی سیاسی
 نشو و نما اور ریاست کی تشکیل پر بھی بہت گہرا اثر پڑا ظاہر ہے
 کہ کسانوں کے ملک میں آبادی شہروں میں سمٹ کر نہیں بلکہ

دیہات میں پھیل کر رہتی ہے۔ آج بھی ہندوستان میں مقابلہ شہروں کی تعداد بہت کم ہے اور نوے فی صدی ہندوستانی گاؤں میں آباد ہے۔ جو اکثر ایک دوسرے سے قلعے و درہوتے ہیں۔ پھر عہد قدیم میں ملک کی آبادی مورخوں کے اندازے کے مطابق دس کڑور سے زیادہ نہ تھی۔ غالباً وہ اور بھی پھیل کر رہتی ہوگی اور گاؤں ایک دوسرے سے اور زیادہ فاصلہ پر ہوتے ہوں گے۔ ایسی حالت میں لازمی طور پر حکومت کی نشوونما کا رجحان لامرکزیت کی طرف ہوتا ہے چنانچہ ہندوستان میں ابتدا سے لے کر انگریزوں کے آنے تک مبنیادی سیاسی واحدہ ہمیشہ گاؤں رہا جس میں ذراعتی جماعت کی فطری جمہوریت پسندی کے مطابق پنچائتی حکومت ہوتی تھی۔ لیکن یہ جمہوریت دوسرے اثرات کی وجہ سے مقامی مدد سے آگے نہ بڑھ سکی اور پوری ریاست کو اپنے سانچے میں نہ ڈھال سکی۔ اس کو سمجھنے کے لئے ذرا ہندوستان کی جغرافیائی حالت کا مقابلہ یونان سے کیجئے جو جمہوری ریاست کا گہوارہ سمجھا جاتا ہے۔ یونان کا ملک چھوٹی چھوٹی وادیوں میں تقسیم ہے جن کو اپنے پیہڑ ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔ ان وادیوں میں رہنے والی خاص بڑی جماعتیں اپنی اپنی جگہ الگ تنگ زندگی بسر کرتی تھیں اور ہر ایک کی زبان اور معاشرت ابتدا میں ایک دوسرے

ہے بالکل مختلف تھی۔ ان ہم رنگ جماعتوں کا چھوٹے چھوٹے
 رقیوں میں سمٹ کر رہنا ایک بہت بڑا سبب تھا جمہوری شہری
 ریاستوں کی تشکیل کا۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان کی آبادی
 اس طرح بکھری ہوئی تھی کہ پورے ملک کا کیا ذکر ہے ایک
 علاقے کے باشندوں یا ان کے ناسندوں کا بار بار ایک جگہ جمع
 ہونا نہایت دشوار تھا اس لئے ریاستوں کی تشکیل بلا واسطہ
 جمہوریت یا ناسندہ جمہوریت کے اصول پر نہیں ہو سکی اور
 ہندوستانیوں کی جمہوری روح کو اظہار کا پورا موقع نہیں ملا
 بلکہ وہ صرف دیہی پنچائتوں تک محدود رہی۔ اب رہی اشرفی
 حکومت یا امرا کی حکومت اس کے لئے جغرافیائی حالات کو ضرور
 سازگار تھے لیکن ذات پات کے نظام نے ذہنی قیادت،
 سیاسی قوت اور دولت کو الگ الگ ذاتوں میں تقسیم کر دیا
 تھا اور جب تک یہ تینوں چیزیں ایک ہی گروہ میں جمع نہ ہوں
 تو اس پر طبقہ، اشرف یا طبقہ امرا کی تعریف صادق نہیں آتی۔
 پس جب کہ قدیم ہند میں طبقہ اشرف مکمل معنی میں وجود ہی نہیں
 رکھتا تھا تو پھر اشرفی حکومت کا کیا ذکر۔

ایک ترقی یافتہ سماج کے لئے جو قہامی زندگی کی منزل
 سے گزر چکی ہو جمہوریت اور اشرفیت سے قطع نظر کرنے کے
 بعد حکومت کی صرف ایک ہی شکل باقی رہ جاتی ہے یعنی شخصی

حکومت جو عموماً ملکیت یا شاہی کی صورت اختیار کرتی ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں تاریخی عہد کی ابتدا سے اس وقت تک جب وہ اپنی آزادی کو کوہر سلطنت برطانیہ کا ماتحت بن گیا جتنی چھوٹی بڑی ریاستیں قائم ہوئیں وہ سب راجاؤں یا بادشاہوں کے زیر حکومت تھیں۔ ہندوستان میں بادشاہ کا حق فرمانروائی شاہان یورپ کے حق الہی کی طرح غیر مشروط نہ تھا۔ وہ بادشاہ اپنی فتوحات کی بدولت جیتا تھا لیکن اپنی بادشاہی قائم رکھنے کے لئے اس پر لازم تھا کہ مذہبی قانون کی پابندی کرے، رعایا کے ہر فرقے اور ہر طبقے کے ساتھ انصاف کرے اور ملک میں امن قائم رکھے۔ ان شرائط کے ساتھ رعایا پر اس کی اور اس کے جائز وارثوں کی اطاعت فرض تھی۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ ہندوستان میں شاہی ریاست کو کبھی وہ مرکزیت حاصل نہیں ہوئی جو اُسے بہت سے دوسرے ملکوں میں حاصل رہی ہے۔ یوں تو ریاست کے اختیارات اور وظائف کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ وہ صرف سیاسی ریاست نہیں بلکہ مذہبی اور تہذیبی ریاست بھی ہوتی تھی۔ لیکن یہ سب اختیارات اور وظائف بادشاہ یا راجہ کی ذات میں مجتمع نہیں تھے بلکہ ان میں ماتحت حکمرانوں ذات برادریوں، پیشہ برادریوں اور گروں کی پچانوٹوں کا

بھی حصہ تھا۔

اس کے یہ معنی ہیں کہ جمہوریت کا بیج ہندوستان کی زمین میں ابتدا سے موجود تھا اور گو اسے ناما ساز نگار حالات نے بڑھ کر تناور درخت نہیں بننے دیا لیکن چھوٹے چھوٹے پودوں کی شکر۔۔۔ ابر باقی رہا۔ دوسری بات جو قابلِ لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ کو ملک عموماً بہت سی الگ الگ ریاستوں میں تقسیم رہا اور جب کبھی کوئی بڑی ریاست قائم ہوئی تو اس کی مشیت ایک نیم مربوط وفاق سے زیادہ مدھنی لیکن ہندوستانی ذہن میں سیاسی وحدت کا تصور اس قدر گہرا اور اس کا شوق اتنا زیادہ تھا کہ کوتھیا، منو، وشنو، یجنا و لکیا اور دوسرے مفکروں کے ریاست کے نظریوں میں بہت سے اختلافات کے باوجود یہ خیال برسرِ تن ہے کہ مثالی بادشاہ کے لئے دوسری ریاستوں کو فتح کر کے ایک سلطنت کے تحت میں لانا ضروری ہے۔ مگر اسی کے ساتھ فاتح بادشاہ کو یہ تاکید کی جاتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے وہ مفتوحہ ریاست کی حکومت سابق حکمران خاندان کے کسی رکن کے سپرد کرے اور وہاں کے قدیم مشاؤن معاشرت اور رسم و رواج کو بدستور باقی رکھے۔ غرض سیاسی تنظیم کے لحاظ سے کبھی وہی کثرت میں وحدت کا نصب العین ہندوستانی ذہن پر چھایا ہوا نظر آتا ہے گو سیاسی وحدت

حاصل کرنے کے موقعے اُسے بہت کم نصیب ہوئے۔

یہ ہیں چند مثالیں ان خصوصیات کی جو ہندوستان کے اجتماعی ذہن اور مزاج میں طبعی اور معاشی ماحول کے اثر سے ابتدا سے پائی جاتی ہیں۔ یہ ملکی روح ان سب تہذیبوں کا متقل اور مشترک عنصر ہے جو خود اس ملک میں پیدا ہوئیں یا باہر سے آکر یہاں پھیلیں۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ملکی روح بہت بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کی حیثیت جماعت کی زندگی کے لئے وہی ہے جو فرد کی زندگی کے لئے جبلتوں کی ہے۔ اس کی تربیت اور نشو و نما اصلاح اور تہذیب ممکن ہے۔ مگر اس کو متا دینا یا دبا دینا یا بالکل بدل دینا ناممکن ہے۔ اُس اخلاقی نصب العین کے مطابق جو اس کے حاطوں کے پیش نظر یہ چوتھے اچھا رنگ بھی اختیار کر سکتی ہے۔ اور بُرا بھی۔ لیکن بہر حال یہ وہ زمین ہے۔ جس پر ہر تہذیب کو اپنی بنیاد رکھنی پڑتی ہے۔

لیکن طبعی اور معاشی ماحول کا اثر جسے ہم نے ملکی روح کہا ہے تہذیب کا صرف ایک عنصر یعنی واقعی عنصر ہے۔ دوسرا اہم عنصر یعنی تصویری عنصر ان خیالات عقائد اور اصول پر مشتمل ہے جو اقتدارِ اعلیٰ کے شعور سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تصویری عنصر مقام کا پابند نہیں ہے بلکہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں ایک قوم سے دوسری قوم میں پہنچ سکتا ہے اور پہنچتا ہے۔

آپ دنیا کی تاریخ اور موجود زمانے کے واقعات پر نظر ڈالئے تو آپ کو اس کی بے شمار مثالیں ملیں گی کہ ایک مذہب یا فلسفہ سیاسی اصول یا معاشی نظریہ پچھلے مورتیا کے ایک حصے میں جنم لیتا ہے اور پھر دوسرے حصوں میں پھیلتا چلا جاتا ہے۔ مختلف آب و ہوا میں رہنے والی مختلف تہذیبیں رکھنے والی قومیں اسے کئی ماحر دی اور پراختیار کر لیتی ہیں۔

غرض جب ہم ہندوستان کے ذہن اجتماعی کے دوسرے پہلو یعنی ان خصوصیات پر نظر ڈالتے ہیں جو تصور ی عناصر مثلاً فلسفیانہ افکار مذہبی عقائد اعلیٰ نظریات کے اثر سے رقتہ رقتہ پیدا ہوئیں تو ہمیں کئی باتوں کا محاط رکھنے کی ضرورت ہے۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ جن تصور ی عناصر نے ہندوستان کے ذہن پر اثر ڈالا وہ سب کے سب خود ہندوستان کی سر زمین میں پیدا نہیں ہوئے تھے بلکہ ان میں سے بہت سے باہر سے آئے تھے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان عناصر نے ملک کی مختلف جماعتوں کو مختلف حد تک متاثر کیا اور اسی وجہ سے ہندوستان میں مختلف مذاہب اور تہذیبیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ان کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو ذہن اجتماعی میں جذب ہو گیا اور ملک کی سب جماعتوں میں قدر مشترک بن گیا۔ آپ ہندوستان کی تہذیبی تاریخ پر غور کیجئے تو آپ کو یہ نظر آئے گا کہ جب کوئی نیا نظام فکر خود

ہندوستان میں پیدا ہوا یا باہر سے یہاں آیا تو وقتی کے طور پر اس کے فرقہ بندی پیدا کر کے باہمی اختلافات کو اور بڑھا دیا لیکن اسی کے ساتھ ہندوستانی ذہن نے اپنا کثرت میں وحدت پیدا کرنے کا عمل بھی شروع کر دیا اور ایک مذہب کے بعد مختلف عناصر تہذیب میں ایک حد تک امتزاج پیدا کر کے ایک مشترک تہذیب کی بنیاد قائم کر دی۔ مشترک تہذیب کے موجودہ مسئلے کو حل کرنے سے پہلے ہمارے لئے یہ جانتا ضروری ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں یہ مسئلہ متعدد مرتبہ کیوں کر حل کیا گیا۔

ہندوستان کی ذہنی تاریخ کے بھی عام دستور کے مطابق تین دور قرار دئے جا سکتے ہیں۔ قدیم، وسطی، جدید۔ لیکن یہاں ایک بات کو صاف کر دینا ضروری ہے۔ یورپ کی تاریخ میں ان تینوں دوروں کی خصوصیات کچھ اور ہیں اور ہندوستان کی تاریخ میں کچھ اور۔ یورپ میں قدیم عہد یونانی اور رومی قوموں کی ترقی کے زمانے کو کہتے ہیں۔ جب زندگی کا مرکز ریاست تھی، مذہب کو محض ایک ضمنی حیثیت حاصل تھی اور اس نے عقل پر کوئی پابندیاں مائد نہیں کی تھیں اس لئے علوم و فنون انادانی سے نشو و نما پا رہے تھے۔ عہد وسطی سے مراد وہ زمانہ ہے جب مذہب عیسوی نے یورپ کی ساری تہذیب کو اپنے رنگ میں رنگ لیا تھا۔ سیاسی اقتدار دراصل رومی کلیسا کے

ہاتھ میں تھا۔ ریاستیں تھیں تو ضرور لیکن اکیس۔
 تودہ علاء کلیسا کی مرکزی حکومت کے ماتحت تھیں دوسرے
 جاگیردار سی نظام کی بدولت ان کے اختیار اور عمل کا دائرہ بہت
 محدود تھا۔ عہد جدید اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب یورپ
 کے لوگوں میں پہلے عربوں کے سابقے سے علمی تحقیق کی روح نمودار
 ہوئی، پھر یونان و روم کے قدیم علوم کے مطالعے کی بدولت
 ایک عام ذہنی بیداری پیدا ہو گئی جسے نشاۃ ثانیہ کہتے ہیں۔
 اس کے اہم نتائج جس سے تہذیب کی از سر نو تشکیل ہوئی حسب
 ذیل تھے:۔

ریاست کا کلیسا کی حکومت سے آزاد ہونا اور قومیت
 کی تحریک کا ابھرنا۔ عقل کا مذہب کی جکڑ بند سے نکل کر علوم و
 فنون کے میدان میں تحقیق کی داد دینا اور تہذیب کی بنیاد پہلے
 علوم عقلی پر اور پھر علوم طبیعی پر رکھنے کی کوشش کرنا۔ چند باکوں
 کے لحاظ سے عہد جدید عہد قدیم سے مشابہ معلوم ہوتا ہے لیکن
 حقیقت میں اس کی نوعیت بالکل الگ ہے اور اس کی ہیئت سی
 خصوصیات ایسی ہیں کہ عہد قدیم میں اپنی نظیر نہیں رکھتیں
 مثلاً زندگی کی بنیاد سر اسر عقل اور علم پر رکھنے کی کوشش صنعت
 میں طاقت کا استعمال مناشی عدم مداخلت کا نظریہ، سرمایہ داری
 نظام وغیرہ۔ ہندوستان کی تاریخ میں عہد قدیم عہد وسطیٰ اور

عہد جدید کے معنی اور یہی کچھ ہیں۔ یہاں عہد قدیم میں تہذیب کا مرکز مذہب تھا اور زندگی کے دوسرے شعبوں پر اس کا اقتدار مسلم تھا لیکن اس نے ان کو اپنے اندر اس طرح جذب نہیں کیا تھا جس طرح یورپ کے عہد وسطیٰ میں رومی کلیسا نے ایک حد تک ریاست، علم، آرٹ اور تہذیب کے دوسرے شعبے مذہب کے تابع ضرور تھے لیکن اسی کے ساتھ اپنی جداگانہ حیثیت بھی رکھتے تھے۔ عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے آگے کے بعد ریاست قطری طور پر بنیں تو عملی طور پر ضرور مذہب کے اثر سے آزاد ہو گئی اور علوم و فنون کو مستقل حیثیت حاصل ہو گئی یعنی ایک کاغذ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تہذیب کے مختلف شعبوں کو حکومت خود اختیاری جو یورپ میں عہد جدید میں حاصل ہوئی ہندوستان میں عہد وسطیٰ ہی میں مل چکی تھی۔

البتہ عہد یورپ کی دوسری چیزیں مثلاً عقل و علم کو مذہب سے زیادہ اہمیت دینا جدید صنعت اور سرمایہ داری نظام، قومیت اور جمہوریت کا نہا قہیل جن سے ہندوستان میں عہد جدید کا آغاز ہوا انگریزوں کی حکومت کے ساتھ ساتھ آئیں ہندوستان کی تاریخ میں ان تینوں عہدوں کا واقعہ بھی یورپ کی تاریخ سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی عہد قدیم صبح سے کوئی ڈیڑھ ہزار سال پہلے سے شروع ہو کر آٹھویں صدی عیسوی

تک چلتا ہے۔ جدید وسطی انیسویں صدی کے وسط تک چلتا ہے۔
اور جدید جدید کے آغاز کو ابھی سو سال بھی نہیں ہوئے ہیں۔

عہدِ قدیم کے کوئی ہزار سال گزرنے کے بعد ہندوستان
میں پہلی بار ایک قومی تہذیب کی تاسیس ہوئی یعنی عہدِ کلاسیک
اور اس عہد کی تہذیب ہندوستان کی قدیم ترین تہذیبوں کے بل جمل سے عہدِ کلاسیک
ہندو تہذیب و وجود میں آئی۔ چہ عرصے بعد اس تہذیب کے
بعض پہلوؤں کے خلاف ایک شدید رد عمل ہوا اور ہندو مذہب کے بدھ مذہب

کو مغلوب کر کے ایک نئی قومی تہذیب بنانے کی کوشش کی۔
اس میں شک نہیں کہ بدھ مذہب نے ہندوستان کے ذہن
اور زندگی پر بڑا گہرا اثر ڈالا لیکن جو تہذیب اس کی بنیاد پر
تصویر ہوئی وہ صرف تھوڑے ہی عرصے کے لئے قومی تہذیب بن
سکی۔ اس کے بعد جدید قدیم کے آخر میں مختلف تہذیبوں کے
ملنے سے قومی تہذیب کی تاسیس کا عمل پھر ایک بار واقع ہوا۔

یعنی بدھ مت کے زوال کے بعد برہمنوں کا دوبارہ عروج ہوا
اور انھوں نے قومی تہذیب کے منتشر عناصر کو سمیٹ کر ایک
نیا تہذیب قائم کی۔ جدید وسطی میں مسلمانوں کے آنے سے
پھر مسلمانوں کی تہذیب کی ترقی کا شیرازہ چھوڑ کر
مسلمانوں کی مختلف قائم ہونے کے بعد ترکیب اور اصلاح
کامل اور میراث بدھ مت کے ساتھ مسلمانوں کے زمانے تک

ہندو مسلم یا ہندوستانی قومی تہذیب کی عمارت کھڑی ہو گئی۔
لیکن اس بار مشترک تہذیب کی تشکیل کی ایک نہایت اہم
خصوصیت یہ تھی کہ اس کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ سیاسی اور
ملکی احساس پر قائم تھی۔

یوں تو ہمیں قومی تہذیب کی ہر منزل کا ایک محل سا خاکہ
پیش کرنا ہے لیکن اس کی آخری منزل یعنی عہدِ وسطیٰ میں ہندو
مسلم تہذیب کی نشوونما اور مختلف پہلوؤں پر کسی قدر تفصیل
سے نظر ڈالنی ہے اور پھر یہ دکھانا ہے کہ عہدِ جدید میں انگریزوں
کے آنے کے بعد کس طرح مغربی تہذیب کے فروغ نے قومی
تہذیب کو پس پشت ڈال دیا اور کیا وجہ ہے کہ ہندوستانی
تہذیب اور مغربی تہذیب کے ملنے سے کوئی نئی مشترک تہذیب
پیدا نہیں ہو سکی جو قومی تہذیب کی حیثیت اختیار کرتی۔
اس طرح ہندوستان کی قومی تہذیب کچھ ماخذوں اور
اس کے ارتقا کی مختلف منزلوں پر نظر ڈالنے کے بعد ہم
دیادہ آسانی سے موجود مسئلے پر بحث کر سکیں گے کہ اس وقت
ہندوستان کی تہذیب پر سحر کیوں کا کیا اثر ہے اور انہیں
کس طرف موڑنے کی ضرورت ہے تاکہ مختلف تہذیبوں میں
میں سے سب سے ترکیب اور امتزاج ہو سکے اور ایک بڑا پھر
ہندوستان میں ایک قومی تہذیب وجود میں آ سکے۔

دوسرا باب

ہندوستان کی قبل ویدک تہذیب کے آثار

تاریخ قوموں کی تہذیبی نشوونما کا کھوج اسی مد تک لگا سکتی ہے جہاں تک اُسے تحریری مسالہ دستیاب ہوتا ہے جس میں کتابیں، جملی، چمڑے پتوں وغیرہ پر لکھی ہوئی تحریریں پتھر اور لوہے پر کندہ کئے ہوئے کتبے اور ہر قسم کے سکے شامل ہیں۔ دوسرے آثار قدیمہ مثلاً برتنوں اُوناروں وغیرہ اور ان کے علاوہ طبیعی علم الانسان لسانیات اور ادب العوام کے مسائل سے بھی تاریخ کو مدد ملتی ہے۔ لیکن اُسی وقت جب تحریری مواد پہلے سے موجود ہو اور یہ سب چیزیں محض اس کے تخمینے کا کام دیں۔ بنبر تحریری مواد کے ان چیزوں سے جائے خود کوئی یقینی تلخ اخذ نہیں کئے جاسکتے صرف قیاسات قائم ہو سکتے ہیں۔ قبل تاریخی زمانے کے متعلق اس قسم کی قیاسی معلومات کا مجموعہ علم الاقوام کہلاتا ہے۔

علم الاقوام کا نام اختصار کی غرض سے اختیار کیا گیا ہے دراصل اس کا نام ہونا چاہئے 'ابتدائی اقوام کی تہذیب کا علم'

اجتماعی اقوام سے یہاں وہ قومیں مراد ہیں جن کی تہذیب ترقی کی اس منزل تک نہیں پہنچی کہ انہوں نے گھنا پڑھا سیکھ لیا جو اور اپنے حالات ضبطِ تحریر میں لاسکیں۔ یعنی قبل تاریخی زمانے کی کل قومیں اور آج کل کی بعض قومیں جو ہندوستان، افریقہ وغیرہ کے جنگلی اور صحرائی علاقوں میں پائی جاتی ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ کا سلسلہ تحقیق کوئی مشعلہ قی - م تک پہنچ کر رک جاتا ہے۔ رگ وید ہماری سب سے قدیم تاریخی دستاویز اور ویدک عہد سب سے قدیم تاریخی زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے کا زمانہ علم الاقوام کا موضوع ہے۔ کچھ دن پہلے تک اس باب میں ہماری معلومات بہت ہی معدود مگر حال میں ہندو دارو اور ہڑپا کی دریافت نے تحقیق کا وسیع میدان کھول دیا ہے۔ ابھی تک یہ تحقیق مکمل نہیں ہوئی ہے اور جو نتائج اس کی بنا پر لگائے گئے ہیں ان میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ تاہم جتنے حصے پر سب متفق ہیں وہ بھی اتنا ہے کہ ہیں ویدک عہد سے بہت پہلے کی ہندوستانی تہذیب کا ایک دھندلا سا خاکہ اپنے ذہن میں قائم کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔

علم الاقوام نے ابتدائی تہذیبوں کی تین قسمیں کی ہیں **فلکی** اور **کلی** تہذیب۔ خانہ بدوش گھربانوں کی تہذیب اور مسافروں

کی تہذیب۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ تینوں ایک ہی سلسلے کے مختلف مارچ ہیں۔ مگر جدید تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ یہ اولین انسانی تہذیب سے نکلی ہوئی تین جداگانہ تہذیبیں ہیں جو مختلف ملکوں میں وہاں کے طبعی ماحول کے اثر سے پیدا ہوئیں۔ شکاریوں اور خانہ بدوش گنہ بانوں کی تہذیب کو پدی اور کسانوں کی تہذیب کو مادی تہذیب بھی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو تہذیبوں میں وراثت کا سلسلہ باپ کی طرف سے اور تیسری میں ماں کی طرف سے چلتا ہے۔ ان میں سے کسانوں کی تہذیب یا مادی تہذیب کا ملا تہ اب سے پانچ چھ ہزار سال پہلے ہندوستان سے عراق عرب، ساحل ایشیہ اور مصر تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ افریقہ اور امریکہ کے بعض حصوں میں بھی اس قسم کی تہذیب پائی جاتی تھی۔ آگے چل کر ایک تو تو میں ہجرت کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچیں اور ان کی تہذیبیں آپس میں مل جل گئیں دوسرے تصویری عناصر نے انسانوں کی زندگی میں زیادہ اہمیت حاصل کر لی اس لئے ترقی یافتہ ثانوی تہذیبوں میں شکاری، گنہ بان اور زراعت کی تفریق باقی نہیں رہی۔ پھر بھی ہر ثانوی تہذیب کو سمجھنے میں اس بات سے مدد ملتی ہے کہ اس کی بنیاد ابتدائی تہذیبوں میں سے کون سی تہذیب پر قائم تھی۔

جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے علم الاقوام کی تحقیق کے مطابق ہندوستان عراق عرب، ساحل ایشیائین اور مصر کسانوں کی تہذیب کے گھر تھے اور گمان غالب یہ ہے کہ زراعت کا آغاز سب سے پہلے ہندوستان ہی میں ہوا۔ چنانچہ کسانوں کی تہذیب سب سے پہلے یہیں پیدا ہوئی اور یہیں سے مغرب کی طرف پھیلی۔

عصر جدید نظر یہ ہے کہ آریوں کے ہندوستان میں آنے سے پہلے گویاں مختلف حصوں میں مختلف ابتدائی تہذیبوں کے نمونے موجود تھے بلکہ کہیں کہیں اولین تہذیب بھی پائی جاتی تھی لیکن ملک کے ایک بڑے حصے میں کسانوں کی تہذیب یا مادری تہذیب پھیلی ہوئی تھی۔ اس تہذیب کی حامل مختلف قومیں تھیں اور وہ ترقی کے مختلف مدارج تک پہنچی تھیں۔ ان میں سب سے قدیم اور سب سے ابتدائی آسٹری زبانیں بولنے والی قومیں تھیں جن میں کوئل سنٹال منڈا وغیرہ آج بھی صوبہ متوسط چھوٹا ناگپور، اڑبہ اور آسام میں موجود ہیں بعض اور قومیں بھیل، مینا وغیرہ بھی اس سلسلے میں شامل ہیں اگرچہ انھوں نے آسٹری زبانیں چھوڑ کر آری زبانیں اختیار کر لی ہیں۔ یہ سب قومیں ہزار ہا سال پہلے شمال مشرق کی طرف سے ہندوستان میں داخل ہوئی تھیں۔ ان کے بعد ایک اور

قوم نے ہندوستان کے مغربی حصے میں ایک برتر زراعتی مادری
تہذیب تعمیر کی جس نے اتنی ترقی کر لی تھی کہ باجماعت مدن شہری
ریاستیں بھی بنائی گئیں۔ ان میں سے دور یا ستوں کے آثار مہنچو
دارو اور ہڑپا میں کھود کر نکالے گئے ہیں اور آثار قدیمہ کی
ابتدائی تحقیقات سے اندازہ ہوتا ہے کہ پوری وادی سندھ
اور اُس کے آس پاس کے علاقے میں، جو آج کل عربہ سرحد
سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ہے کم و بیش اسی منولے کی تہذیب
موجود تھی جیسی مہنچو دارو اور ہڑپا میں تھی۔ بلکہ اسی کا سلسلہ
کاٹھیا وارتک پہنچا تھا۔ علم الاقوام کے ماہر بعض قرائن کی بنا پر
یہاں تک کہتے ہیں کہ درادری تہذیب بھی جو جنوبی ہند سے
شمالی ہند تک پھیلی ہوئی تھی اسی سلسلے سے تعلق رکھتی تھی۔ اور
اس بات کی تو قومی شہادت موجود ہے کہ سمیری اور بابلی
تہذیبیں بہت سی باتوں میں وادی سندھ کی تہذیب سے مشابہ
تھیں۔ ان میں سے بعض امور مشتبہ ہیں اور ان کا صحیح یا غلط ہونا مزید
تحقیقات سے معلوم ہو گا۔ وثوق کے ساتھ صرف اتنا کہا جا
سکتا ہے کہ مہنچو دارو اور ہڑپا میں تاریخی جہد سے پہلے دو شہر
کم و بیش ایک ہی منولے کے موجود تھے۔ ذیل میں ہم مختصر طور
پر یہ بتائیں گے کہ ان شہروں کے آثار کیونکر دریافت ہوئے،
ان میں کیا کیا چیزیں مشاہدے میں آئیں اور ان سے کیا

نتائج اخذ کئے گئے۔

۱۔ سندھ کے ضلع لاڑکانہ میں مہنچہ دارو کے مقام پر کوئی ۲۴۰ ایکڑ کے رقبے میں ٹیلوں کا ایک سلسلہ پھیلا ہوا تھا۔ سلسلہ میں محکمہ آبیاری کے ایک رکن رکل داس، عروجی کی توجہ اس مقام کی طرف متعلق ہوئی۔ دو ٹیلوں پر جو سب سے اونچے تھے بودھ خانقاہ اور لوپ کے آثار موجود تھے۔ اس پاس کے ٹیلوں کو دیکھ کر برجی نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان دونوں خانقاہوں کے گرد کوئی گاؤں یا قصبہ آباد تھا۔ سلسلہ ع میں ابھوں نے اس جگہ کی آزمائش کے طور پر کھدائی کرائی تو چار مختلف زمانوں کے آثار تہ بہ تہ برآمد ہوئے۔ سب سے نیچے کی تو میں کچھ پتھر کے اوزار، دھات کے برتن، سنی کے سادہ اور منقش برتن ملے اور کچھ ٹہریں اُسی قسم کی طیں جیسی اس سے برسوں پہلے ہڑپا میں ملی تھیں۔ برجی کا خیال تھا کہ یہ چیزیں منوئی تہذیب کے آثار سے مشابہ ہیں جس کا زمانہ بودھ سے کئی ہزار سال پہلے تھا۔ منوئی تہذیب سے مشابہت تو ثابت نہ ہو سکی لیکن مہنچہ دارو کی قدامت کے متعلق برجی کا اندازہ بالکل صحیح نکلا۔ سر جان مارشل نے مہنچہ دارو اور ہڑپا سے نکلی ہوئی چیزوں کو دیکھ کر یہ رائے قائم کی کہ دونوں جگہ ایک ہی عہد اور ایک ہی درجے کی تہذیب کے باقیات ہیں اور اب تک ہندوستان

میں قدیم تہذیبوں کے جتنے آثار دریافت ہو چکے ہیں یہ ان سے بالکل مختلف ہیں۔ اس کے بعد آثار قدیمہ کے ادماہروں نے بھی ان انکشافات کے متعلق مضامین لکھے جن میں یہ بتایا گیا کہ وادئ سندھ کی قدیم تہذیب کی یہ نشانیاں سمیری اور بابل تہذیب کے آثار سے مشابہت رکھتی ہیں۔ اب ہنجودار وادئ ہڑپا کا نام ساری علمی دنیا میں مشہور ہو گیا اور نہ صرف ہندوستان کے محکمہ آثار قدیمہ نے بلکہ دنیا بھر کے اثاریات کے ماہروں نے ان آثار کی تحقیق کی طرف توجہ شروع کر دی۔ مزید کھدائی کرنے کے بعد ہنجودار وادئ ہڑپا دونوں جگہ لمبے چوڑے کھنڈر برآمد ہوئے جن سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں کسی زمانے میں وسیع شہر آباد تھے جو ایک خاص نفع کے مطابق تعمیر کئے گئے تھے۔ ان میں باقاعدہ چوڑی سڑکیں، آب رسانی کے لئے نہریں اور صفائی کے لئے نالیاں موجود تھیں۔ مکانوں کی سیدھی قطاروں کے درمیان گلیوں اور سڑکوں کا جال بچھا ہوا تھا۔ ہر مکان میں غسل خانہ اور موڑیاں موجود تھیں۔ رہنے کے گھروں کے علاوہ بعض بڑی بڑی عمارتیں جن کا مقصد ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا۔ ہنجودار وادئ کی عمارتوں میں سب سے زیادہ نمایاں ایک عظیم الشان حمام ہے جس کے چاروں طرف ایک فلام گردش چلی گئی ہے۔ اور تین طرف چھوٹے بڑے

کمرؤں کی قطاریں ہیں۔

گھریلو استعمال کی چیزوں میں جو مہنچو دارو اور ہڑتپا سے
برآمد ہوئی ہیں قابل ذکر تانبے اور کانسے کے برتن، نیزے
اور تیر کے پھل، کٹاریں، اُسترے، چاقو، مچھلی پکڑنے کے کانٹے
چھینیاں، کلبھاڑی کے دستے، آرے وغیرہ ہیں۔ ان کے
علامہ پتھر کے اوزار بھی ہیں۔ مثلاً گرز کے دستے، ہانڈ کی چکیاں
اور مکعب شکل کے ترازو کے باٹ۔ سب سے زیادہ کثرت
سے مٹی کے برتن پائے گئے ہیں جو عام طور پر سادے ہیں مگر
بعض پر نقش و نگار بھی ہیں۔ آدمیوں اور جانوروں کی صورتیں
پکائی ہوئی مٹی سے اور اتکا ڈٹکا ابرک، سیل کھڑی، پاچونے
کے پتھر سے بنی ہوئی ہیں۔ ان میں سب سے عام ایک نیم برہنہ
عورت کی صورت ہے۔ جس کے سر پر نیکے کی شکل کی ٹوپی اور
اُس کے دونوں سروں پر دو پیا لیاں تیل جلانے یا دھونی
دینے کے لئے ہوتی ہیں۔ یہ اُس دیوی ماتا کی صورتی سمجھی جاتی
ہے جس کی پوجا مشرق قریب اور مشرق وسطیٰ میں رائج تھی
مگر اُس زمانے کے آرٹ کا بہترین نمونہ ابرک کی ٹھریں ہیں
جن پر برہمنی بیل، ہاتھی، بھینس، شیر، گینڈے وغیرہ کی صورتیں
اور خط تصویر میں لکھے ہوئے کتبے ہیں۔ سونے، سٹ چینی وغیرہ
کے زیور، پونڈ، ہاتھی دانت کے پانسے اور بالوں کے کانٹے

وغیرہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اس زمانے میں مختلف صنعتیں بڑی ترقی کر چکی تھیں۔

ان سب چیزوں کے مشاہدے کی بنا پر جو نتائج نکالے گئے ہیں ان میں ابھی بہت کچھ اختلاف ہے۔ پھر بھی بعض باتوں پر آثارِ قدیمہ اور علم الاقوام کے محقق عام طور پر متفق ہیں اور وہ یہ ہیں کہ یہ آثار ایک ایسی تہذیب کے ہیں جو اب سے پانچ چھ ہزار سال پہلے بحری سی عہد یعنی اُس زمانے میں جب پتھر کے اوزاروں اور برتنوں کے ساتھ ساتھ تانبے پتیل وغیرہ کے اوزار اور ظرف وغیرہ استعمال ہوتے تھے، وادی سندھ میں اور شاید ہندوستان کے دوسرے حصوں میں بھی پھیلی ہوئی تھی۔ اس کا سارا علاقہ شاداب اور زرخیز تھا۔ چنانچہ سندھ میں بھی اُس زمانے میں بارش کثرت سے ہوتی تھی بلکہ اکثر سیلاب آیا کرتے تھے۔ زراعت فروغ پر تھی اور لوگوں کا عام پیشہ یہی تھا مگر تجارت اور صنعت بھی بہت کچھ ترقی کر چکی تھی دریاؤں کے کنارے یا تجارتی راستوں پر جا بجا مہنچہ داروں کی طرح کے شہر آباد تھے۔ اس تہذیب کے حامل باقاعدہ حکومتیں نہیں جانتے تھے۔ لیکن گہروں وغیرہ پر جو کچھ موجود ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ نقوش اور تصاویر کے ذریعے اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کی کوشش

کرتے تھے۔ اگر کبھی محققین اس خط تصور کو پڑھنے میں کامیاب ہو گئے تو دادی سندھ کی تہذیب کے بہت سے تاریک گوشے روشن ہو جائیں گے۔ ابھی تک تو ہماری معلومات صرف اس تہذیب کے مادی پہلو تک محدود ہے اور مذہبی، معاشرتی، سیاسی زندگی کے متعلق صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ دیوی ماما اور شیو شکتی کی پوجا رائج تھی۔ غسل کو مذہبی زندگی میں بہت دخل تھا۔ خاندان میں عورت کو خاص اہمیت حاصل تھی جیسی ابتدائی زراعتی تہذیبوں میں عموماً ہوتی ہے اور غالباً وراثت مادری کا رواج تھا۔ طرز حکومت جو بھی ہو مگر پنہودار و غیرہ شہروں میں جداگانہ شہری ریاستیں قائم تھیں۔ اس ساری تہذیب کی حامل ایک ہی قوم تھی اور یہ قوم وہ زبان بولتی تھی جس سے موجودہ درادڑی زبانیں نکلیں ہیں۔

دادی سندھ کی تہذیب کے انکشاف سے ان تصورات میں ایک زبردست انقلاب ہو گیا جو ہندوستان کے قبل تاقی زمانے کے متعلق ہمارے ذہن میں تھے۔ اب تک ہم سمجھتے تھے کہ آریوں کے آنے سے پہلے ہندوستان میں وحشت کا دورہ دورہ تھا اور ہندوستانی تہذیب کی عمر قدیم تہذیبوں میں سب سے کم یعنی کوئی ساڑھے تین ہزار سال کی ہے۔

معلوم ہوا کہ آریوں کی آمد سے کوئی دو ہزار سال پہلے ہندوستان کے ایک بڑے حصے میں ابتدائی ذراعتی تہذیب سب سے ادبھی منزل تک پہنچ چکی تھی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ صدیوں پہلے سے نشوونما پا رہی ہوئی۔ اسی تک یہ تحقیق نہیں ہو کہ آیا یہ تہذیب خود ہندوستان میں پیدا ہوئی اور یہاں سے مشرق قریب کی طرف گئی یا وہاں سے ہندوستان میں آئی۔ مگر یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہندوستان تہذیب و تمدن کا مبداء نہیں تو اس کا ایک قدیم ترین گہوارہ ضرور ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ علم الاقوام کے بعض ماہروں کا خیال ہے کہ پچھری مسی عہد کی جس تہذیب کے آثار و ادنیٰ سندہ میں ملے ہیں اس کا سلسلہ دور تک پیلا ہوا تھا۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ سلسلہ جنوبی ہند تک پہنچ گیا تھا۔ اس نظریہ کے ثبوت میں آثار قدیمہ کے انکشافات پیش کئے جاتے ہیں، مثلاً راجپوتوں کے ضلع میں سطح زمین سے سات سے لے کر پندرہ فٹ نیچے تک ایسی قسم کے پوتھ، کرسے، کرچے، بیٹھیاں وغیرہ پائی گئی ہیں جیسی ہندو دھرم و غیرہ میں دستیاب ہوئی ہیں۔ پھر دیگر کچھ قبیلوں کی ساخت بھی جنوبی ہند اور وادی سندھ میں یکساں پائی گئی ہے۔ اس کے علاوہ بلوچستان اور سندھ کے مشرقی اضلاع میں جو اس سے ملتی ہیں برہوی زبان بولی جاتی

ہے جو دراوڑی زبانوں کے خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ بات بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ سندھ سے جنوبی ہندوستان تک ایک ہی تہذیب پھیلی ہوئی تھی۔

چاہے دراوڑی دادی سندھ کی تہذیب کے وارث ہوں یا کسی اور قوم سے تعلق رکھتے ہوں جو اُن سے پہلے یا اُن کے بعد شمال مغرب سے ہندوستان میں داخل ہوئی یا پھر ہندوستان کے اصل باشندے ہوں بہر حال دادی تہذیب کا پارمخصوصاً اذانتانور کی کھدائی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بھری مہی عہد کے بعد عہد آہن میں جنوبی ہند کی دراوڑی تہذیب خاصی ترقی کر چکی تھی اور مشرقی ہند کی کھدائیوں کی بنا پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ تہذیب صرف جنوبی ہند تک محدود نہیں تھی بلکہ ہندوستان میں دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔

قدیم دراوڑیوں کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ مُردے کو جلاتے نہیں تھے بلکہ بادامی رنگ کی پکائی مٹی کے تابوت میں بٹھا کر یا اُس کی ہڈیوں کو اسی چیز کے چھوٹے چھوٹے برتنوں میں رکھ کر دفن کر دیتے تھے۔ اسی قسم کے تابوت اور برتن جنوبی ہند کے علاوہ بحر روم کے شمالی ساحل عراق، بابل ایران، بلوچستان اور سندھ میں بھی پائے گئے ہیں جب دراوڑی ویدک ہندو تہذیب سے متاثر ہوئے تو انھوں نے مردوں کو

جلاتا شروع کیا لیکن پھر بھی چرائی رسم کے اس حد تک ضرور
 پابند رہے کہ چند ہڈیوں کو ایک برتن میں رکھ کر دفن کر دیتے
 تھے۔ ابتدا میں مردے کے ساتھ کھانا کپڑا اس کے ذاتی اہتعال
 اور شوق کی چیزیں ہتھیار وغیرہ بھی تابوت یا شکی میں رکھ دیتے
 تھے۔ جنوبی ہند کی قبروں میں تانبے اور کانے کے ساتھ ساتھ
 لوہے کے برتن بھی ملتے ہیں۔ بعض برتن بہت خوشنما ہیں جس سے
 ثابت ہوتا ہے کہ دراوڑی دست کاری میں بہت ترقی کر چکے تھے
 سٹی کے برتن جو قبروں سے نکلے ہیں منقش نہیں ہیں بلکہ سادہ
 دھڑنگے یعنی سیاہ اور سرخ رنگ کے ہیں مگر بہت خوش وضع
 اور سڈول۔ دراوڑی سونے چاندی کا استعمال بھی مانتے تھے
 اور ان کے راجا سونے کے تاج اور بازو بند پہنتے تھے جن
 کے منہ اوتنا تودہ سے نکلے ہیں۔ یہ لوگ زمین کو دیوی کی
 حیثیت سے پوجتے تھے۔ بعض کا خیال ہے کہ ان میں سانپ
 کی پرستش کا بھی رواج تھا۔

دراوڑیوں میں ذاتوں کی تفریق نہیں تھی۔ ان کا معاشرہ
 تین طبقوں میں تقسیم تھا۔

(۱) حکمران طبقہ۔

(۲) کسان اور دستکار۔

(۳) زرعی مزدور۔ ان کے علاوہ ڈاکوؤں کی ایک قوم کا ذکر

آتا ہے جو ملاوڑ کہلاتی تھی یا پھیروں، ملاحوں وغیرہ کا جو
 ناگ کے عام لقب سے مشہور تھے۔ زراعت کے علاوہ دوسرے
 پیشے یہ تھے۔ جانوروں کا پالنا، کپڑا بنانا، مچھلی اور سیپ کا شکار،
 کھیلنا اور بیچ بیو پار۔

قبل تاریخی عہد کے دراوڑیوں کے متعلق اب تک اس
 سے زیادہ معلومات حاصل نہیں ہو سکی۔ الینٹ سنہ عیسوی ۱۰۰۰
 کئی سو سال قبل جب ویدک ہندو تہذیب دراوڑیوں کے
 دیس میں پہنچی اور اس خطے پر تاریخ کی روشنی پڑی تو یہ نظر آیا
 کہ دراوڑی قومیں خصوصاً تامل قوم تہذیب میں اور زیادہ
 ترقی کر چکی تھی۔ اگرچہ ابتدا میں دراوڑیوں نے ہندو تہذیب
 کا بہت گہرا اثر قبول کیا لیکن آگے چل کر خود انھوں نے ہندو
 مذہب پر خصوصاً پرانک ہندو مذہب پر جو اثر ڈالا وہ بھی کچھ
 کم نہیں تھا۔ اس کا ذکر پانچویں باب میں آئے گا۔

تیسرا باب

ویدک تہذیب اور ویدک ہندو تہذیب

(۱)

ویدک تہذیب کا زمانہ

درستہ ق۔ م — سنہ ق۔ م

پچھلے باب میں ہندوستان کے متعلق چار سی ساری معلومات صرف ایسے نتائج تک محدود رہے جو علم آثار قدیمہ اور علم الاقوام نے ماضی کی بے زبان نشانیوں سے اخذ کئے ہیں۔ اب وہ دور آتا ہے جس کے بارے میں ہمارے پاس موضوع الفاظ کی بولتی ہوئی شہادت موجود ہے جو صدیوں تک نعمہ بن کر قصا میں گوئیے رہے یہاں تک کہ صفحہ کاغذ پر ثبت ہو کر اُن مٹ ہو گئے یعنی چاروں دیکھیں یہ ان بھینوں اور سنا جاتوں کے مجموعے ہیں جنہیں شمال مغربی کونے سے ہندوستان میں داخل ہونے والی آریہ قوم اپنے دیوتاؤں کی شان میں گایا کرتی تھی۔ اپنی مذہبی اہمیت کی وجہ سے یہ بھمن زبانی یاد کئے جاتے تھے اور ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتے

رہتے تھے۔ یہاں تک کہ جب یہ غلبہ تحریر میں آگئے اس کے بعد بھی اسخیں حفظ کرنے کا سلسلہ جاری رہا اور آج تک جاری ہے۔ یہی ہندوستان کی سب سے قدیم تاریخی دستاویز ہیں اور ان ہی سے ہمارا تاریخی زمانہ شروع ہوتا ہے۔ ان میں رگ وید سب سے قدیم ہے اور ہندی آریوں کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں زیادہ تر اسی سے ماخوذ ہے۔

آریہ قوم کے متعلق لسانیات کے عالموں نے یورپ اور ایشیا کی مختلف زبانوں کے باہمی مقابلے سے اور دوسری شہادتوں سے جو کچھ معلوم کیا ہے وہ یہ ہے کہ وسط ایشیا کے خانہ بدوش گتھ زبانوں کے کچھ قبائل جو ایک ہی زبان بولتے تھے اپنے وطن سے ہجرت کر کے زیادہ سرسبز علاقوں اور معتدل آب و ہوا کی تلاش میں نکلے۔ ان میں سے کچھ تو یورپ میں جا بسے اور کچھ ہندوستان کی طرف آئے۔ اس دوسری جماعت کی دو شاخیں ہو گئیں۔ ایک نے ایران کا رخ کیا اور ایک ہندوستان پہنچی۔ جس جس ملک میں آریا جا کر بسے تھے وہاں کے قدیم باشندوں میں اس طرح مکمل ملی گئے کہ ان کی کوئی جداگانہ نسل باقی نہیں رہی۔ ان کی زبان نے بھی مختلف ملکوں کی مقامی زبانوں کے ساتھ

بل کر فحاشی شکلیں اختیار کریں۔ لیکن ان سب زبانوں میں کچھ نہ کچھ
خاندانی مشابہت قائم رہی جس سے صاف پتہ چل جاتا ہے
کہ ان سب کی جڑ ایک ہے۔

ہم کو یہاں صرف ہندی آریوں سے مطلب ہے۔ یہ
ہندوستان میں آکر پہلے پہل اس علاقے میں آباد ہوئے جسے
دریائے سندھ اور اس کی پانچوں شاخیں سیراب کرتی ہیں۔
ان کے آنے کا صحیح زمانہ اب تک متعین نہیں ہوا ہے لیکن
اکثر مورخوں کا خیال ہے کہ یہ حضرت یسح سے کوئی ڈیڑھ ہزار
سال پہلے کا واقعہ ہے۔

ہندوستان آرنے سے پہلے آریوں کی جو حالت تھی اس
کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم کہ یہ خانہ بدوش
گنہ گاروں کی زندگی بسر کرتے تھے اور پدیری تہذیب کے
مائل تھے۔ جب یہ پنجاب کی سرسبز وادیوں میں داخل ہوئے
اس سے مدتوں پہلے وادی سندھ کی تہذیب کا چراغ گل
ہو چکا تھا اور دراوڑی تہذیب بھی کم سے کم شمالی بونٹھال
منعز میں جنگلی قبائل کے ہاتھوں تباہ ہو چکی تھی۔ ان
جنگلی قبائل کو آریوں نے مدتوں کی مسلسل جنگ کے بعد
زیر کر لیا اور سارے پنجاب پر چھا گئے۔

آریوں کی ابتدائی تاریخ ہمیں یہ دل چسپ منظر دکھاتی

ہے کہ کس طرح ایک خانہ بدوش جنگ جو قوم نئے ماحول کے
اثر سے رفتہ رفتہ زراعتی اور حضری زندگی اختیار کرتی ہے
اور ابتدائی پوری تہذیب کی منزل سے نکل کر ثانوی تہذیب
کی منزل میں داخل ہوتی ہے۔

سچ ہے چونکہ ہندی آریوں کی تہذیب کے متعلق ہماری معلومات
کا آغاز رگ وید ہے اور جو زبان وہ بولتے تھے وہ بھی ویدک
زبان کہلاتی ہے اس لئے ان کی تہذیب کو ہم ویدک تہذیب
کہہ سکتے ہیں۔

یہ نووارد قوت حیات، جوشِ عمل اور نشاطِ زندگی
سے معمور تھے۔ انھوں نے بہت جلد پنجاب کی زرخیز زمین
اور معتدل آب و ہوا سے فائدہ اٹھا کر ایک زراعتی تہذیب
تعمیر کر لی۔ انھوں نے گاؤں اور شہر بسائے، سرکیں نکالیں
کشتیاں بنائیں اور مختلف بنیادی صنعتیں شروع کیں۔ مثلاً
کتائی، مٹائی اور رنگائی، بڑھئی اور سنار کا کام، ہڈی کڑی
اور دھات کے ہتھیار خصوصاً تیر و کمان اور نیزے بنانا۔

عالمِ ہندوستان آنے سے پہلے بھی یہ لوگ مظاہرِ فطرت
مثلاً آسمان (دیو، وردن، متر، اندر) سورج (سوریہ) سادری
بن، وشنو (فجر) اوشا (آگ) اگنی (ہوا) وایو (غیرہ کو
دیوتا مان کر ان کی پرستش کرتے تھے اور یہاں آنے سے

بعد بھی کرٹے رہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ ہندوستان کی وحدت
آموز سرزمین میں بود و باش اختیار کرنے کے بعد انھیں مظاہر
کی کثرت میں حقیقت کی وحدت جھلکتی ہوئی دکھائی دینے لگی
فطرت کے پردے میں خالق فطرت کا جلوہ نظر آنے لگا۔ جیسا
کہ بگ وید کے مندرجہ ذیل اشلوک سے ظاہر ہوتا ہے :-

”ساری کائنات میں پانی ہی پانی ہی پانی تھا۔ اس پانی
کے اندر آگ تھی اور وہ ایک بیک ظاہر ہو گئی۔ اُس ذات واحد
کا جلوہ نظر آیا جو سب دیوتاؤں کی جان ہے۔ ہم کس کو نذر دیں
اور کس کی عبادت کریں؟“

”وہ جس نے اپنی قدرت سے پانی کو روکا اور اسی کے
اندر سے قوت کو پیدا کیا، وہ جو سب دیوتاؤں کا مالک ہے
وہ ایک ہی تھا اور ایک ہی ہے۔ ہم کس کو نذر دیں اور
کس کی عبادت کریں؟“

”وہ حق تعالیٰ جو زمین کا خالق ہے، آسمان کا خالق ہے،
جو سرمست اور نبردست ہندو کا خالق ہے۔ وہ ہے کہ اُس
کا قبر ہم پر نازل نہ ہو۔ ہم کس کو نذر دیں اور کس کی عبادت
کریں؟“

”اے کائنات کے مالک تیرے سوا کسی نے یہ مخلوق
پیدا نہیں کی۔ ہمارے عبادت کے مقصد کو پورا کر۔ ہمیں

دولت اور راحت عطا کرے

(۱۱: ۱۲۱)

ہندی آریہ نہ مندر بناتے تھے اور نہ سورتوں کی پوجا کرتے تھے۔ عبادت کا طریقہ یہ تھا کہ ہر خاندان کے لوگ اپنے اپنے گھر میں آگ جلا کر دیوتاؤں کی شان میں بھجن گاتے، چاول دودھ یا سوما کا چڑھاوا چڑھاتے یا جانوروں کی قربانی کرتے۔ بھجن گانے یا قربانی کرنے کا کام تجارتی کرنے تھے مگر ان کی کوئی علیحدہ ذات نہیں تھی۔ ابھی تک ان کی معاشرت میں اس قدر سادگی اور وحدت تھی کہ ذات پات کا تو کیا ذکر ہے پیشوں کی تفریق بھی اچھی طرح نہیں ہونے پائی تھی۔ اکثر ایک ہی شخص کا شتکار سپاہی اور تجارتی کام انجام دیتا تھا۔ قبیلوں کے سردار اپنی اپنی جگہ پر راجا کی حیثیت رکھتے تھے۔

رفتہ رفتہ ہندی آریہ دریائے سندھ کو پار کر کے لنگھ اور جٹا کی وادیوں میں پھیل گئے۔ اور وہاں ان کے پانچ قبیلوں نے اپنی اپنی ریاستیں قائم کر لیں۔ کورؤں نے دہلی کے ارد گرد، پنچالوں یا پاندؤں نے قنوج کے آس پاس، کوشلوں نے اودھ، دودھیاؤں نے ترمپٹ، اور کاشیوں نے بنارس کے علاقے میں۔ کورؤں اور پاندؤں کی عظیم الشان جنگیں آریہ دھرت کے کل راجا شریک تھے۔ اس زمانہ کا سب سے

اہم واقعہ اور مشہور و معروف رزمیہ نظم مہا بھارت کا مضمون ہے۔ مہا بھارت اس عہد کی زندگی کا آئینہ اور ویدک لٹریچر کے بعد قدیم ہند کی تاریخ کا سب سے اہم ماخذ ہے۔ مہا بھارت کی اہمیت اس وجہ سے اور بھی زیادہ ہے کہ سری کرشن جی کے علی غلغلہ کی ترجمان بھگوت گیتا جو ہندو مذہب کی مقدس کتابوں میں داخل ہے اسی نظم کا ایک نجز ہے۔

اب آریوں کو ہندوستان میں آئے کئی صدیاں گزر چکی تھیں اور اس عرصے میں ماحول اور واقعات کے اثر نے انھیں کچھ سے کچھ کر دیا تھا۔ بنیادی واقعہ یہ تھا کہ وہ اپنے آپ کو یہاں کے قدیم باشندوں سے بالکل الگ رکھنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہوئے اور آخر ایک مدت کے بعد انھیں ان لوگوں سے ساتھ کسی نہ کسی حد تک میل جول پیدا کرنے اور انھیں اپنے معاشرے میں بند دینے کی ضرورت پیش آئی۔ دوسری طرف تقسیم مذہب کے اصول کی وجہ سے جو تہذیبی نشوونما کی ایک خاص نشہ میں ظاہر ہوا کرتا ہے، معاشرتی زندگی کی وہ سادگی باقی نہیں رہی اور جب معیشت کا نظام زیادہ پیچیدہ ہو گیا تو معاشرتی زندگی کو اس سے مطابقت دینی پڑی۔ اس طرح معاشرت کا نیا نظام وجود میں آیا اور اس کی بنا پر تہذیب کی ایک نئی عمارت کھڑی ہو گئی۔

خانہ بدوش گلہ بانوں کا قاعدہ تھا کہ جب ان کا کوئی قبیلہ بہتر چراگاہوں کی تلاش میں کسی دوسرے قبیلے کی قیام گاہ پر چڑھائی کرتا تھا تو اپنے حریفوں کا ایک سرے سے غافلہ کر ڈالتا تھا یا کم سے کم انھیں اس نفلے سے نکال دیتا تھا۔ یہی طریقہ آریوں نے پہلے پہل ہندوستان کے قدیم باشندوں کے ساتھ برتا۔ لیکن ایک مدت کے بعد زراعت کی پُرسکون زندگی اور ہندوستان کی پُر امن روح نے ان کے اکثر پُر کو دُور کر دیا اور ان کے نسلی تعصب کو بھی کسی قدر کم کر دیا۔ چنانچہ انھیں یہاں کے قدیم باشندوں سے وہ پہلی دشمنیت نہیں رہی بلکہ رفتہ رفتہ آپس میں میل جول پیدا ہو گیا یہاں تک کہ شاید ہی بیاہ بھی ہونے لگا۔ اُدھر زراعت کی ترقی، دست کاری کی نشوونما اور تجارت کے فروغ کی وجہ سے معاشی زندگی کئی شاخوں میں تقسیم ہو گئی۔ اور اب یہ ممکن نہیں رہا کہ ہر شخص ہر کام کر سکے بلکہ اس کی ضرورت پیش آئی کہ مختلف لوگ مختلف پینے اختیار کریں۔ پُجاری، سپاہی، بیوپاری، دست کار اور کسان کے پینے الگ الگ ہو گئے۔ اگرچہ ہندی آریوں کا نسلی تعصب کچھ کم ہو گیا تھا اور ان کی نسل بھی خالص نہیں رہی تھی۔ پھر بھی جن لوگوں کی رگوں میں آریوں کا خون تھا ان میں اتنی اکڑ ضرور باقی تھی کہ انھوں نے پُجاری،

سپاہی، مزدور، بیوپاری کے پیشے اپنے لئے یا اُن مفتوح قبیلوں کے لئے مخصوص کر لئے جن سے ان کا نسلی میل جول ہو چکا تھا اور ان پیشوں کو جن میں ہاتھ سے کام کرنا پڑتا تھا ذلیل سمجھ کر بقیہ مفتوح قبیلوں کے لئے چھوڑ دیا۔ اور ان سے شادی بیاہ کا سلسلہ قطعاً بند کر دیا۔ یہ ابتدائی ذات پات کے نظام یعنی پیشوں کو نسلوں سے مخصوص کرنے کی۔ اس وقت ذاتیں صرف دو تھیں۔ ایک ”اویچ ذات“ جس میں پُجاری، سپاہی اور بیوپاری یعنی برہمن، چھتری اور ویش شامل تھے۔ دوسری تیچ ذات ”یا شتر جس میں دست کار، کسان، مزدور وغیرہ تھے۔ برہمن، چھتری اور ویش میں آپہں ذات کی تفریق نہ تھی۔ ”اویچ ذات“ کا ہر آدمی اپنی صلاحیت اور شوق کے مطابق پُجاری، سپاہی یا بیوپاری کا پیشہ اختیار کر سکتا تھا۔ ذاتوں کی شاخ در شاخ تقسیم آگے چل کر پیدا ہوئی۔

اس معاشرتی تنظیم کا روح و رداں برہمنوں کا طبقہ تھا۔ قدیم اقوام میں عام طور پر اس گروہ کو جو مذہبی رسوم انجام دیتا تھا ایک خاص حیثیت حاصل رہی ہے۔ چنانچہ آریوں کے ہاں بھی پُجاری قابل احترام سمجھے جاتے تھے۔ لیکن ہندوستان آنے کے بعد جو جوں جوں مذہب کا اثر اجتماعی زندگی پر زیادہ گہرا ہوتا گیا مذہبی پیشواؤں کی اہمیت بھی بڑھتی چلی گئی۔ اور جب نئی معاشرتی

تنظیم میں پیشوں کی تفریق اور ترتیب ہوئی تو برہمنوں کا پتہ سب سے افضل قرار دیا گیا اور معاشرہ کی نہ صرف مذہبی رہنمائی بلکہ عام ذہنی قیادت ان کے ہاتھ میں دیدی گئی۔ انہوں نے مذہب کو زندگی کا مرکز بنا کر اور ذات پات کے نظام کو مذہب کا مرکز قرار دے کر پوری تہذیب کی از سر نو تشکیل کی وہ نئی تہذیب جس نے اب ویدک تہذیب کی جگہ لی ویدک ہندو تہذیب کہلاتی ہے۔

(۲)

ہندو ویدک تہذیب کا زمانہ

(سنہ ق۔ م — سنہ ق۔ م)

(۱)

ہندو تہذیب کا مرکز جیسا کہ ہم نے اوپر کہا مذہب کو قرار دیا گیا تھا اور مذہب کی بنیاد ویدک عہد کے ریشیوں کی ان سناحاتوں پر قائم تھی جو الہامی سمجھی جاتی تھیں اور جن کے مجموعے وید کہلاتے تھے۔ رگ وید کے بعد یجن اور مجھے سام وید، یجر وید اور اتھرو وید بھی مرتب ہو چکے تھے اور یہ چاروں یکساں مقدس مانے جاتے تھے۔ مگر مذہب کا رنگ اب کچھ سے کچھ ہو گیا تھا۔ ویدک عہد کا سیدھا سادہ مذہبی احساس

شخصی وارد اس وقت قلب پر مشتمل تھا جو بے ساختہ مناجات اور قربانی کی شکل میں ظاہر ہوتی تھی۔ اب یہ ایک طرف تو مراقبہ اور ریاضت کا پیچیدہ نظام بن گیا تھا جو گہرے فلسفہ اور تصوف پر مبنی تھا اور عوام کی دسترس سے باہر تھا۔ اور دوسری طرف پر مختلف رسوم اور قربانیوں کا طلسم جس کی کنجی برہمن کے ہاتھ میں تھی۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے عابد معبود کے درمیان اب وہ بلا واسطہ تعلق نہیں رہا بلکہ رسوم و ضوابط کے پردے حاصل ہو گئے تھے جو برہمنوں نے ڈالے تھے اور جنہیں کوئی شخص ان کی مدد کے بغیر اٹھانے کا مجاز نہ تھا۔ یہی اقتدار تھا جسے محفوظ رکھنے کے لئے برہمنوں نے لوگوں کو ذات پات کی بندشوں میں رشتہ رشتہ جکڑنا شروع کیا یہاں تک کہ ان کا پیشہ اور دوسرے پیشے موروثی ذاتوں میں تبدیل ہو گئے اور کسی شخص کا ایک ذات سے دوسری ذات میں منتقل ہونا ناممکن ہو گیا۔

برہمنوں کی طرح چھتری یعنی سپاہی اور حکمران طبقہ بھی اب مستقل حقوق کا حامل بن گیا۔ قبیلے کے سردار کی جگہ راجا بنے لے لی جواب ایک وسیع ریاست کا موروثی فرمانروا بن گیا تھا۔ راجا اپنی پرہاجا کو مرعوب کرنے کے لئے شان و شوکت کی زندگی بسر کرنے لگے اور اپنے راج کی حفاظت اور اسے فتوحات کے ذریعے ترقی دینے کے لئے مستقل فوجیں رکھنے لگے۔

اس میں شک نہیں کہ زندگی کی اس نئی تنظیم نے ویدک عہد کی سادگی، آزادی اور مساوات کو مٹا دیا لیکن اسی کے ساتھ اس نے مجموعی طور پر کارکردگی اور قوتِ عمل کو بہت بڑھا دیا اور نئی سماج کا اقتدار تیزی کے ساتھ ہندوستان میں ہر طرف پھیلنے لگا۔ چنانچہ مشرق میں گدھ، (جنوبی بہار) بنگال، مغرب میں گجرات اور مہاراشٹر کا سارا علاقہ ہندو تہذیب کے اثر میں آ گیا۔ جنوبی ہند میں برہمنوں نے اپنی متعدد نوآبادیاں قائم کیں اور ہندو مذہب کو دراوڑی قوموں میں پھیلا یا۔ لیکن مذہب کے علاوہ دوسرے شعبہ ہائے زندگی میں اب تک دراوڑی تہذیب نے ہندو تہذیب کا بہت کم اثر قبول کیا یہاں تک کہ ذات پات کا نظام بھی یہاں اب تک نہیں بچا تھا۔ جس قسم کی مہات کے ذریعے ہندو مذہب جنوبی ہند اور لنکا تک پہنچا ان کا اندازہ رامائن کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے یہ عہد قدیم کی دوسری شہر آفاق رزمیہ نظم ہے جس میں رام چندر جی اور سینتا جی کا قصہ نیم تاریخی اور نیم افسانوی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ رامائن بھی اس عہد کی تاریخ اور خصوصاً تہذیبی تاریخ کا ایک اہم ترین ماخذ ہے۔

یہاں ایک نظر اس پر بھی ڈالنی چاہئے کہ قدیم زمانے میں یرونی ملکوں سے ہندوستان کے کیا تعلقات رہے اور ان سے

ہندوستان کی تہذیب کس حد تک متاثر ہوئی۔ موثر خوں کے خیال میں سب سے پہلے ہندوستان سے تجارتی تعلقات حضرت سلیمان کے عہد میں عبرانیوں نے اور پھر دوسری سامی قوموں یعنی کلدانیوں، اشوریوں وغیرہ نے قائم کئے۔ اس کے بعد ایرانیوں اور یونانیوں نے ہندوستان پر حملہ کیا اور کچھ دن تک اس کے ایک حصے پر حکومت کرتے رہے۔

سامی اقوام سے ہندو قدیم کی تہذیب نے جو اثرات قبول کئے ان کے بارے میں موثر خ اب تک محض عقلی گدڑوں سے کام لیتے ہیں۔ اس کا پتہ ضرور چلتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ عبرانیوں، کلدانیوں اور اشوریوں سے تجارتی تعلقات رکھتے تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس سابقہ کے دوران میں طرفین نے ایک دوسرے پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور ڈالا ہوگا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کلدانیوں سے ہندوستان نے ہیئت کے بعض مسائل، اہل بابل سے اوزان اور میاں لے لئے تھے۔ لیکن ان اقوال کی حیثیت قیاس آرائی سے زیادہ نہیں۔ البتہ اس بات پر سب موثر خ متفق ہیں کہ خردشتی رسم الخط اور براہمی رسم الخط (جس سے دیو ناگری اور دوسرے ہندوستانی خط نکلتے ہیں) سامی زبانوں سے لئے گئے تھے۔ لیکن یہ اس زمانے کے بعد کے واقعات ہیں جب کہ ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں۔ خردشتی رسم الخط پانچویں صدی ق۔م

میں ایرانیوں کے واسطے سے اور براہمی رسم المخط چونکی صدی
عیسوی میں ہندوستان پہنچا۔

ایرانیوں سے ہندوستان کا سابقہ مقابلتا بہت زیادہ رہا
شاہ قہم میں ایران کے شہنشاہ دارا کی فوجوں نے ہندوستان
پر حملہ کر کے سندھ اور پنجاب کے ایک حصے کو فتح کر لیا اور اسے
سلطنت ایران کا حصہ بنا لیا۔ دارا کا یونانی حریف اسکائی
لیکس کشتی کے ذریعے دریائے سندھ کے دہانے پر پہنچا اور بھرہند
کو عبور کر کے مصر کے ساحل پر سنگ انداز ہوا۔ اس طرح اس نے
مشرق قریب اور ہندوستان کے درمیان تجارت کا قدم راستہ
دوبارہ دریافت کر لیا۔

سندھ اور مغربی پنجاب کوئی سو سو سال تک سلطنت ایران
کے ماتحت رہا۔ یہاں سے ایک بہت بڑی رقم خراج کے طور پر
ہر سال بھیجی جاتی تھی اور ہندوستانی فوجیں ایران کے جھنڈے
کے نیچے یونانیوں سے لڑنے کے لئے جایا کرتی تھیں۔ چوتھی صدی
قبل مسیح کے شروع میں ایران کی سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا
اور دور کے صوبے اس کے قبضے سے نکل گئے بن میں پنجاب بھی
م شامل تھا۔ لیکن ایران سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات
برا بر قائم رہے۔

اس عرصے میں ایرانی تہذیب سے قدیم ہندو تہذیب

بہت کچھ متاثر ہوئی۔ مثلاً مورخوں کا خیال ہے کہ اشوک نے اخلاقی تعلیم کے لئے ستون پر اپنے فرمان کندہ کرائے کا طریقہ ایران سے سیکھا۔ بلکہ اشوک کے ستونوں کی شکل بھی ان ستونوں کا چربہ ہے جو نقش رستم میں پائے گئے ہیں۔ سب سے زیادہ ریاست کی تشکیل اور نظم و نسق کے اصولوں میں قدیم ہندوستان نے ایران کی تقلید کی۔ موروٹی شاہی حکومت ایران میں بہت پہلے سے چلی آتی تھی۔ اور غالباً ہندوؤں نے اسے ایرانیوں سے لے کر اپنے مخصوص حالات کے لحاظ سے اس میں ترمیم کر لی۔ مثلاً ایران میں اس اصول کی پوری پابندی نہیں ہوتی تھی کہ بادشاہ کا وارث ہمیشہ سب سے بڑا بیٹا ہو لیکن ہندوستان میں اس پر سختی سے عمل ہوتا تھا۔ ایران میں بادشاہ مطلق العنان تھا۔ اس کا ہر لفظ قانون کا حکم رکھتا تھا۔ لیکن ہندوستان میں راجا کو مذہبی قانون کی اطاعت کرنی پڑتی تھی۔ نظم و نسق کے اصولوں میں بھی قدیم ہند پر ایران کا اثر نظر آتا ہے۔ ہندو راجا ایرانی بادشاہوں کی طرح اپنی رعایا کو پوری مذہبی اور تہذیبی آزادی دیتے تھے۔ اور ان کے مذہب معاشرت اور رسم و رواج کا پورا احترام کرتے تھے۔ وہ بھی اپنی ریاست کو عدلوں میں تقسیم کر کے شاہی خاندان کے اراکین یا امرا کو طویل مدت کے لئے صوبہ داری کے عہدے پر مقرر کیا کرتے تھے۔ مگر فرق یہ ہے

کہ ہندو ریاستوں کے یہ صوبہ دار نیم خود مختار ہوتے تھے۔ حالانکہ ایرانی صوبہ دار محض بادشاہ کے ملازم کی حیثیت رکھتے تھے۔
 وفاقی طرز حکومت ہندوستان کے مخصوص حالات کی پیداوار ہے۔ اس میں ایران کا کوئی اثر نہیں۔

یونانیوں سے ہندوستان کو پہلے پہل ایران کے واسطے سے سابقہ پڑا جس زمانے میں پنجاب سلطنت ایران کا ایک صوبہ تھا، ایشیائے کوچک کی یونانی نوآبادی آریٹیا بھی اس سلطنت کے ماتحت تھی اور ہندوستانی سپاہیوں کے علاوہ ہندوستانی تاجروں کی آمد و رفت وہاں رہا کرتی تھی۔ لیکن کاکوئی ثبوت نہیں کہ یہ نوآباد یونانی جو اپنی تہذیب کے مرکز سے دور تھے ذہنی اور تہذیبی حیثیت سے اس زمانے کے ہندوستانیوں سے برتر ہوں اور ہندوستانیوں نے ان سے کچھ سیکھا ہو۔ بلکہ روایت تو یہ کہتی ہے آریٹیا سے مشہور حکیم فیثاغورث علم میں ہندوستان آیا تھا۔ ایک اور کہانی ہے، جو ایک یونانی مصنف نے نقل کی ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم یونانی ہندوؤں کو ذہنی اور روحانی اعتبار سے اپنی قوم سے برتر سمجھتے تھے۔ چند ہندوستانی یونان آئے اور انھوں نے سقراط سے پوچھا کہ تمہارے فلسفے کا موضوع کیا ہے۔ اس نے جواب دیا ”امور انسانی کی تحقیق“ ہندوستانی مہنس پڑے

اور انہوں نے کہا ”جو شخص اُمورِ الٰہی سے واقف نہ ہو وہ اُمورِ انسانی کی تحقیق کیا کرے گا۔“

کوئی دہ صدی کے بعد خاص یونان کے لوگوں سے بھی ہندوستان کی مڈ بھیر ہوئی۔ سلسلہ ق م میں سکندر اعظم ایران اور افغانستان کو فتح کرتا ہوا پنجاب میں داخل ہوا۔ اس زمانے میں شمال مغربی ہندوستان چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جو پچھلے ایک دوسرے سے لڑتی رہتی تھیں۔ اس لئے سکندر انھیں آسانی سے شکست دیتا ہوا دریائے بیاس تک پہنچ گیا۔ اس کی فوج نے آگے بڑھنے سے انکار کر دیا اس لئے وہ مجبوراً لوٹ کر دریائے جہلم کے کنارے آیا اور کشتی کے ذریعے جہلم اور سندھ کے سنگم تک پہنچا۔ اس نے اپنے جرنیل تیارکس کو دریائے راستے روانہ کیا اور خود کشتی کے راستے واپس گیا۔

اپنے مفتوحہ علاقوں میں سکندر یونانی گورنروں کو مقرر کر گیا تھا۔ لیکن سلسلہ ق م میں سکندر کے مرنے کے بعد اس کی سلطنت کا شیرازہ بکھرنا شروع ہو گیا اور جا بجا یونانی گورنروں نے خود مختار بن بیٹھے۔ ادھر ہندوستان چند گھنٹہ مور یہ جس نے مگدھ کے تخت پر قبضہ کر لیا تھا اپنی سلطنت کو وسعت دے کر پورے شمالی ہند کا ایک بڑا بڑا ہوتا تھا۔

عائبا اسی کے خوف سے یونانی گورنر پنجاب کو چھوڑ کر چلے گئے اور ۲۲۳ ق۔ م میں دریائے سندھ کے مغرب میں یونانی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ ۲۲۳ ق۔ م میں سکندر کے جرنیل سیلوکس نے جو خام کا حکمران تھا دوبارہ ہندوستان پر حملہ کر کے اسے فتح کرنا چاہا مگر چندر گپت موریہ سے شکست کھائی اور اسی میں مملکت سمجھی کہ دب کر صلح کر لے۔ چنانچہ اس نے افغانان اور بلوچان کو چندر گپت کے حوالے کر دیا۔

ظاہر ہے کہ اس تھوڑی سی مدت میں یونانی ہندوستانی زندگی پر کیا اثر ڈال سکے ہوں گے۔ البتہ ان کے حملے نے ہندوستان میں قومی وحدت کی روح کو بیدار کر دیا اور کل شمالی ہند کو چندر گپت موریہ کے ماتحت متحد کر دیا۔ سکندر کے حملے کے کوئی ڈیڑھ سو سال بعد ۱۸۵ ق۔ م میں باختر کے یونانی نسل کے بادشاہ ڈمیٹریس نے دوبارہ شمال مغربی پنجاب کو فتح کیا اور پچاس سال بعد ہیلو ڈورس نے مسیتھیوں کے حملے سے تنگ آکر باختر سے ہاتھ دھو بھا اور ہندوستان پر مغزوہ علاقہ میں سکونت اختیار کر کے سیال کوٹ کو اپنا دارالسلطنت بنایا یہ یونانی آپس کے جھگڑوں کی وجہ سے چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گئے اور صرف ایک بار میانہ کے ماتحت انہوں نے متحد ہو کر ایک طاقتور ریاست قائم کی

ششہء میں کشتن قوم نے آکر ان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔
 لیکن یہ لوگ محض برائے نام یونانی تھے۔ نہ ان کی نسل
 خالص تھی اور نہ ان کو مدنتوں سے اپنے اصلی وطن سے کسی
 قسم کا تعلق رہا تھا اس لئے ان کے پاس کوئی ایسا تہذیبی سرمایہ
 نہیں تھا۔ جس میں سے ہندوستان کو کچھ دے سکیں۔ بلکہ یہ خود
 بہت جلد ہندوستانی تہذیب کے رنگ میں رنگ گئے اور انھوں نے
 بودھ مذہب اختیار کر لیا۔ ایک روایت تو یہاں تک کہتی ہے
 کہ ان کا سب سے بڑا راجا مینا ندر بڑھاپے میں بدھ بھکشوؤں
 کے سلسلے میں شامل ہو گیا تھا۔

غرض شروع میں مورخوں کا جو خیال تھا کہ قدیم ہندوستان
 یونانی تہذیب کا بہت اثر پڑا وہ محض بے بنیاد ٹکڑا۔ یہاں
 تک کہ ہندوستانی تہذیب کے یونانی تھیٹر سے متاثر ہونے کا
 نظریہ بھی ثابت نہیں ہو سکا۔

(ب)

ہم نے دیکھا کہ ہزار سال کے عرصہ میں سیدھی سادھی
 ابتدائی ویدک تہذیب کس طرح ہندوستان کے ماحول میں نشو
 و نما پا کر جمیدہ ترقی یافتہ ہندو تہذیب بن گئی۔ اور کس طرح
 ہندو ریاستوں کی فتوحات کے سائے میں اور ان میں چلے

ہندو مہاجروں کی بدولت جو گنگا جناکی دادیوں سے مکمل کر ملک کے دور و دراز حصوں میں جا بسے، یہ تہذیب شمالی اور وسطی ہندوستان میں پھیل گئی۔ اس تہذیب کے ایک شعبے یعنی ہندو مذہب نے تو رفتہ رفتہ جنوبی ہند کو بھی اپنے دائرے میں لے لیا۔ گو یا ویدک ہندو تہذیب نے ایک حد تک ہندوستان کی مشترک تہذیب کی صورت اختیار کر لی۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ یہ مشترک حیثیت صرف اس تہذیب کے اہم ترین عناصر یعنی ہندو مذہب کے بنیادی عقائد اور رسوم اور ذات پات کے نظام کو حاصل تھی۔ ورنہ زبان اور طرز معاشرت میں گنگا کے مختلف حصوں کی مقامی جماعتوں نے اپنی بہت سی جداگانہ خصوصیات کو قائم رکھا۔

اس مشترک تہذیب نے ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار وحدت کا احساس پیدا کیا۔ بعض یورپی مورخ کہتے ہیں کہ قدیم زمانے میں ہندوستان کا ہر حصہ ایک علیحدہ ملک سمجھا جاتا تھا اور ملکی وحدت کا تصور مفقود تھا۔ چنانچہ پورے ملک کے لئے کوئی ایک نام بھی نہ تھا۔ آریہ ورت کا لفظ صرف دادئی گنگا کے علاقے کے لئے استعمال ہوتا تھا چنانچہ وہ چینی سیاح بوٹن چوانگ کا یہ قول نقل کرتے ہیں "انٹو کے رہنے والے اپنے ملک کے ہر علاقے کو الگ الگ نام سے پکارتے

ہیں۔ لیکن کوئی ان سے پوچھے کہ آخر پورن چوانگک یہ انٹو کا لفظ جس سے وہ پورا ملک مراد لینا ہے کہاں سے لایا۔ کیا یہ قیاس کرنا ہے یا ہو گا کہ یہ لفظ ہندو کی خرابی ہے جس طرح ہندو خود سحر و جادو کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور پورن چوانگک کے زمانے میں ضرور لفظ ہندو یا اس کی کوئی اور شکل پورے ملک کے لئے استعمال ہوتی ہوگی۔ اس کے علاوہ بھارت کا لفظ بھی بہت قدیم زمانے سے پورے ملک کے لئے استعمال ہوتا تھا۔

جب چندرگپت موریانے سلیوکس کو شکست دے کر ملک کو پرانی حالت کے خطرے سے بچایا اور کل شمالی ہند کو ایک سلطنت کے تحت میں لاکر سیاسی وحدت کے رشتے میں مربوط کیا اور اس کے بعد اشوک نے اس سلطنت کو اتنی وسعت دی کہ انتہائی جنوبی علاقے کو چھوڑ کر سبھہ ہندوستان اس کی قلمرو میں شامل ہو گیا تو سیاسی وحدت نے تہذیبی وحدت کے احساس کو اور بھی تقویت پہنچائی اور ہندوستانیوں نے پہلی بار اپنے آپ کو ایک قوم سمجھا۔

یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ اب سے سوا دو ہزار سال پہلے ہندوستان میں اس طرح کی متحدہ قومیت اور قومی تہذیب پیدا ہو گئی تھی جیسی آج چین یا ایران میں ہے۔ لیکن حیرت منی میں اس زمانے کے چینی یا ایرانی ایک قوم کہے جاسکتے تھے اس معنی میں ہندوستانی بھی ایک قوم بن گئے تھے۔ یعنی باوجود

زبان، نسل اور طرزِ معاشرت کے اختلافات کے ایک ہی مذہب کے پیرو اور ایک ہی سلطنت کی رعایا ہونے کی وجہ سے ہندوستان کے بہت بڑے حصے کے رہنے والوں میں ایک طرح کا احساسِ وحدت پیدا ہو گیا تھا جسے احساسِ قومیت کے سوا اور کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

غرض موریا سلطنت کے آغاز کے وقت ہندوستان میں مقامی تہذیبوں کے پہلو بہ پہلو ایک قومی تہذیب نمودار ہوئی یہ ویدک ہندو مذہب کے ان اصولوں پر مشتمل تھی جو سارے ملک میں مقبول ہو چکے تھے۔ ہمیں یہاں ویدک ہندو تہذیب کی پوری جزئیات اور تفصیلات سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ ہم صرف اس کے بُنادی عناصر کو جو اُس زمانے کے ہندوستان کا مشترک تہذیبی سرمایہ بن گئے تھے لے کر اس کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالیں گے۔

اس تہذیب کی بُناد مذہب پر قائم تھی اور ہونی بھی چاہئے تھی۔ اس لئے کہ ہندوستان کی ملکی روح کا یہی تقاضا تھا۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اب ہندو مذہب نے جو شکل اختیار کی تھی وہ قدیم ویدک مذہب سے بہت مختلف تھی۔ ویدک مذہب ایک علمی، واقعیت پسند، سیدھی سادی قوم کے شعور مذہبی کا بے ساختہ اظہار تھا۔ اور اس کی غیر منقسم زندگی کا ایک پہلو تھا جسے دوسرے

پہلوؤں سے الگ کرنا دشوار تھا۔ اس کے مقابلے میں ہندو مذہب، مذہبی فلسفے اور تصوف، مراقبہ اور ریاضت، رسموں اور قربانیوں کا ایک پیچیدہ نظام تھا جو بڑے اہتمام سے مرتب کیا گیا تھا تا کہ ایک ترقی یافتہ قوم کی پوری زندگی کے لئے جس کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا تھا، مرکز کا کام دے۔ اس کی پوری تہذیب کی جو تفریق اور تقسیم کی منزل میں پہنچ چکی تھی شیرازہ بندی کرے۔

مذہب کا ماغذاب بھی چاروں دیر تھے لیکن اس عرصے میں ویدوں کی متعدد تفسیریں لکھی جا چکی تھیں اور ان کا شمار بھی مقدس کتابوں میں ہونے لگا تھا۔ بلکہ بیچ پوچھے تو یہی تفسیریں مذہبی دستور العمل بن گئی تھیں۔ ان کی دو قسمیں تھیں۔ براہمن اور آرنایک۔ براہمنوں میں زیادہ تر ان رسموں اور قربانیوں کی تفصیل تھی جو گرجستوں کو انجام دینی پڑتی تھیں اور وہ دعائیں تھیں جو ان موقعوں پر پڑھی جاتی تھیں۔ آرنایکوں میں وہ دعائیں جمع کی گئی تھیں جو صحرائین زاہد اپنی عبادت کے وقت پڑھتے تھے۔ انہیں آرنایکوں کے آخری حصے انشیدوں کے نام سے مشہور ہیں اور ویدک سلسلے کی آخری کڑیاں ہونے کی حیثیت سے دیانت بھی کہلاتے ہیں۔ یہ آہیات اور تصوف کے وہ رسائل ہیں جنہیں ہندی ذہن کی فلسفیانہ فکر کا پنچوڑ کہنا چاہئے۔ یوں لوانپند کے نام سے سو سے زیادہ رسائل موجود

ہیں لیکن اصلی قدیم اپنشد دس ہی جن کی شرح شنکرا چار یہ نے لکھی تھی۔

عموماً ہندوؤں کے عقیدے میں ویدوں کے سلسلے کی یہ سب کتابیں الہامی ہیں، اگرچہ فلسفیانہ مذاق کے لوگ انہیں انسانی فکر کا نتیجہ سمجھتے رہے اور آج کل بھی اکثر جدید طرز کے تعلیم یافتہ ہندو یہی سمجھتے ہیں۔ آگے چل کر ان مقدس کتابوں کے علاوہ سترود کے نام سے کئے گئے۔ ان کی تین قسمیں تھیں۔ شراہت ستر میں قربانی کے مسائل۔ گروہا ستر میں خانگی رسوں اور دھرم ستر میں مذہبی قانون کے احکام کی بحث ہوتی تھی۔ ان سترود کی حیثیت مقدس یا الہامی کتابوں کی نہیں تھی اور ان کو مختلف فرقوں کے اپنے اپنے عقائد کے مطابق مرتب کیا تھا۔ اس لئے ان کا شمار اس عہد کے مشترک تہذیبی سرمایہ میں نہیں ہو سکتا۔

دور اصل ویدک ہندو مذہب عقیدے کے معاملے میں کچھ زیادہ سخت نہیں تھا۔ جو ویدک سلسلے کی کتابوں کو کسی نہ کسی حد تک ماننے ہوں، کرم (مکافات) سنسار (تنازع) اور دیگر (نسبتات) کے قائل ہوں اور ذات پات کے نظام کو تسلیم کرنے ہوں وہ ہندو کہے جاتے تھے خواہ ان کے دوسرے عقائد اور دلائل میں کتنا ہی اختلاف ہو۔

بہت زیادہ زور دیا جاتا تھا لیکن چونکہ ان کی شکلیں بھی مختلف
 قوتوں میں اور علاقوں میں مختلف تھیں اس لئے
 ہیں ان کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ جو بنیادی عقائد سب
 ہندوؤں میں مشترک تھے وہ سب کے سب ویدوں سے
 ماخوذ ہیں اور سب سے مکمل اور مرتب شکل میں اپنشدوں میں
 نظر آتے ہیں اس لئے ویدک ہندو تہذیب کو سمجھنے کے لئے
 اپنشدوں کی تعلیم کو سمجھنا ضروری ہے۔ ہم اس تعلیم کا ایک مختصر
 سا خلاصہ یہاں پیش کرتے ہیں جو ہندوستان کے ممتاز فلسفی پروفیسر
 رادھا کرشنن کی کتاب "فلسفہ اپنشد" سے ماخوذ ہے۔ پروفیسر
 رادھا کرشنن نے اپنشدوں کے پورے شائع ہونے سے
 میکس ملر اور ڈوٹسن کی رائے سے قطعی اختلاف کیا ہے۔
 پورے شائع ہونے سے شکر اچاریہ کی تقلید میں اپنشدوں سے
 یہ نظریہ اخذ کیا ہے کہ کائنات کوئی واقعی وجود نہیں رکھتی
 بلکہ محض فریب نظر ہے۔ پروفیسر رادھا کرشنن اس بات کو
 مانتے ہیں کہ شکر اچاریہ اور عہد متاخر کے دوسرے شراح اپنشدوں
 کی شرح اسی رنگ میں کرتے تھے لیکن وہ اس شرح کی نعت
 کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا یہ خیال ہے اور اب ہندوستان کے
 اہل علم اسے عام طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ اپنشد جس تصویریت کی
 تعلیم دیتے ہیں اس سے کائنات کے وجود کا انکار لازم نہیں

آتا اور دیک ہندو عہد میں ان کی تعلیم کا یہ مطلب نہیں سمجھا جاتا تھا کہ کائنات کا وجود محض خیالی ہے۔ یہاں ہیں ان ہی عقائد سے بھرتا ہے جو دیک ہندو عہد میں مقبول تھے۔ شکر اچار یہ کی شرح کا ذکر پرانک عہد کے سلسلے میں آئے گا۔

اگرچہ انپندویدوں کی شرح کا ایک حصہ سمجھے جاتے ہیں لیکن اپنے مضامین کی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے انہوں نے ایک جداگانہ اور مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے۔

بظاہر انپندووں میں ویدوں کے ان اشلوکوں کی تشریح ہے جو کائنات، خالق کائنات اور نفس انسانی کی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ان مبہم اشارات کی بنیاد پر انپندووں نے آہیات کے فلسفے کی ایک پوری عمارت کھڑی کر دی ہے۔

ہم اس باب کے شروع میں رگ وید کا ایک اشلوک نقل کر کے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ مذہبی فکر کی ارتقاء نے دیک عہد کے آخر میں خدائے واحد کا تصور خالق کائنات کی حیثیت سے پیدا کر دیا تھا۔ انپندووں نے اس سلسلے کو اور آگے بڑھایا وہ صرف ایک ہی ہستی کے قائل ہیں جو قادرِ مطلق، قدیم اور نامحدود ہے۔ اسی نے کائنات کو خلق کیا ہے اور اسی کے ہاتھ میں اس کی بقا اور فنا ہے۔ دیک بد مذہب کے متعدد دیوتاؤں کے عقیدے کو بظاہر انہوں نے قائم رکھا ہے لیکن

جاتا ہے۔

ان چندوں کا مرکزی مسئلہ وہی ہے جو فلسفے کا ہے یعنی حقیقت کی تلاش۔ شویٹا خوتنو انچد کے شروع میں یہ سوال نظر آتا ہے ”ہم کہاں سے آئے ہیں کہاں رہتے ہیں اور کدھر جائیں گے؟ اے برہمہ کے چہانے والو یہ بتاؤ کہ کس کے حکم سے ہم یہاں رہتے ہیں خواہ الم کی حالت میں ہوں یا راحت میں آخر علت داوے کے سمجھا جائے۔ زمانے کو یا فطرت کو یا مہر کو یا اتفاق کو یا اس کو جو پُرسن کہلاتا ہے۔ یعنی وہ انسان جو روح مطلق ہے؟“

لیکن انچدوں کا موضوع خالص فلسفہ نہیں بلکہ مذہبی فلسفہ مابعد الطبیعیات نہیں بلکہ اکہیات ہے۔ ان کا مقصد محض ذہنی ذوق علم کی تسکین نہیں بلکہ روحانی ذوق معرفت کی تسکین ہے۔ انھیں شاید حقیقت کی تلاش اس لئے ہے کہ انسان اس کا وصل حاصل کر سکے۔

انچدوں کے سامنے جو مسئلہ ہے اُسے ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک نظری اور دوسرا عملی یا اخلاقی۔ نظری سوال کے دو پہلو ہیں۔ ایک موضوعی دوسرا معدنی۔ ایک یہ کہ نفس انسانی (آتما) کی کیا حقیقت ہے دوسری یہ کہ اُس کے معدنی کی یعنی اُس وجود کی جسے انسان خارج میں محسوس

کرتا ہے اور جسے رُگ وید نے روح کائنات یا برہم کہا تھا کیا حقیقت ہے۔

چند و گیارہ اُنشد میں پہلے سوال کے جواب میں پر جاپتی اندہ کو وہ علامات بتاتا ہے جن سے حقیقی نفس پہنچا جاسکتا ہے۔
 ”یہ نفس جو گناہ سے، بڑھاپے سے، موت اور رنج سے، بھوک پیاس سے بری ہے۔ وہی چاہتا ہے جو اُسے چاہنا چاہئے وہی سوچتا ہے جو اُسے سوچنا چاہئے۔ اس نفس کو سمجھنے کی کوشش ہمیں کرنی ہے۔“ اسے موجودہ فلسفے کی اصطلاح میں یوں کہا جاسکے گا کہ نفسی زندگی کی بے شمار تغیر پذیر کیفیات سے گزر کر اس مستقل مسلسل، واحد اور لازوال موضوع کو تلاش کرنا ہے جو ان کیفیات کا ادراک کرتا ہے، جو ہمیشہ موضوع رہتا ہے کبھی مصرعہ نہیں بنتا۔ اس کے بعد پر جاپتی اندر کے امتحان کے لئے سب سے پہلے جسم کو آمنا قرار دیتا ہے۔ پھر اس شعور کو جو خواب دیکھنے کی حالت میں ہوتا ہے، پھر اس لاشعوری کیفیت کو جو گہری نیند میں خواب نہ دیکھنے کی حالت میں طاری ہوتی ہے مگر اندر ان تینوں باتوں کو رد کر دیتا ہے۔ جسم تو ظاہر ہے کم تغیر پذیر اور ناپائیدار ہے اور اس میں آمنا کی ان علامتوں میں سے جن کا اد پر ذکر کیا گیا ہے کوئی نہیں پائی جاتی حالت خواب کا شعور سرسری نظر میں مبانی کیفیات سے بری معلوم ہوتا ہے

مگر حقیقت میں وہ خود تغیر پذیر کیفیتوں یا حالتوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اب رہی گہری نیند کی لا شعوری کیفیت اُس میں وہ منفی صفات تو ہیں جو آتما کی طرف منسوب کی گئی ہیں لیکن مثبتہ صفت کوئی نہیں اس طرح پر حایتی اندر کو بندستح محسوس کرانا کہ دراصل آتما کا تصور انفرادی نفس کی حیثیت سے کیا ہی نہیں جاسکتا اس لئے کہ انفرادی نفس ایسا موضوع نہیں جو کبھی معروض نہ رہا ہو بلکہ حقیقی آتما وہ شعور کلی ہے جو ہر فرد کے شعور میں کار فرما ہے۔ اس کا صرف وجدانی احساس ہو سکتا ہے عقلی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس نفس کو نفس وجدانی کہہ سکتے ہیں اب رہا دوسرا سوال کہ اس موضوع کلی کا معروض یعنی برہم کیا ہے۔ رگ وید میں آریاؤں کے دیوتا برہم کا تصور نشوونما پا کر خدائے واحد کا تصور بن گیا تھا۔ ایسے اشارات بھی موجود تھے جن میں دھرتی الوجود کی جھلک نظر آتی ہے یعنی اس عقیدے کی کہ خدائے واحد برہم موجود واحد ہے اس کے سوا کوئی شے وجود حقیقی نہیں رکھتی۔ اُنپشندوں میں برہم کے اس تصور کی مزید تعریف اور توضیح کی کوشش کی گئی ہے تینتر بھاشا میں یہ بحث باپ بیٹے کی گفتگو کی شکل میں ہے بیٹا باپ سے برہم کی حقیقت کے بارے میں سوال کرتا ہے۔ باپ اُسے برہم کی یہ علامت بتاتا ہے ”وہ جس سے یہ

ہستیاں پیدا ہوئی ہیں، جس میں وہ پیدائش کے بعد زندہ گی بسر کرتی ہیں، جس کے اندر وہ مرنے کے بعد چلی جاتی ہیں وہی پرہما ہے۔ اور بیٹے سے کہتا ہے کہ اب تم سوچو کہ یہ ملامت کس میں پائی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں باپ بیٹے کو اس وجود مستقل یا جو ہر کے تلاش کی ہدایت کرتا ہے۔ جو اس تغیرات کے عالم میں غیر تغیر پذیر ہے جو ان سب مظاہر کی حقیقت ہے۔ بیٹھا سب سے پہلے مادے کا نام لیتا ہے پھر دیکھتا ہے کہ مادے سے عالم نباتی اور عالم حیوانی کی توجیہ نہیں ہو سکتی اس لئے وہ مادے کی جگہ پران (قوت حیات) کو برہما قرار دیتا ہے لیکن اس سے بھی مطمئن نہیں ہوتا اس لئے کہ محض قوت حیات سے وہ شعور پیدا نہیں ہو سکتا جو نوبع انسانی میں پایا جاتا ہے۔ وہ مفسر یا اور اک کو برہما کہتا ہے۔ مگر جب اسے یہ خیال آتا ہے کہ عقل اور اک سے بالاتر قوت ہے تو وہ اور آگے بڑھ کر وہ گمان (عقل) کے تصور تک جا پہنچتا ہے۔ یہ وہ منزل ہے جس سے آگے فلسفیانہ خیال قدم نہیں رکھ سکتا۔ عام فلسفی کے لئے حقیقت کا سب سے اونچا تصور یہی عقل محض ہے۔ لیکن الہی یا صوفی اس سے مطمئن نہیں ہو سکتا اس لئے کہ عقل میں سوغور اور معروف کی دوئی موجود ہے نیز یہ انپشد بیٹے کو جو جدت حقیقت کی تلاش میں اس سے

آگے لے جاتا ہے اور بالآخر آئندہ (سعادت) کو برہمہ قرار دیتا ہے۔ یہ حقیقت کی آخری منزل ہے جہاں علم، موضوع علم اور مضمون علم کا فرق مٹ جاتا ہے۔ سچ پچھے تو حقیقت مطلق کے لئے ہے۔ اس کی طرف عقل و ادراک سے ماورا ہے کوئی تعریف نہیں ہو سکتی۔ اس کی طرف کوئی صفت منسوب نہیں کی جا سکتی۔ صوفی اس کی مصوری معرفت حاصل کر سکتا ہے، فلسفی اس کا نظری تصور نہیں کر سکتا۔ لیکن حیب صوفی اپنے دل کی داریوں پر دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے تو بے نام کا کچھ نام رکھنے پڑے نشان کا کوئی نشان بتانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اسی لئے انہوں نے حقیقت مطلق کو ہمارے تصور سے قریب لانے کے لئے اس کو آئندہ کے نام سے موسوم کیا ہے یعنی وہ ہستی جو اپنے وجود میں آپ ہی مگن ہے۔ شکر اچاریہ نے منطقی صحت کے ساتھ کہا ہے کہ ہستی مطلق یا برہمہ تو زگن یعنی صفات سے بری اور تصور کے ماورا ہے۔ آئندہ اصل برہمہ نہیں بلکہ اس کا وہ تصور ہے جو ہمارا ذہن کر سکتا ہے۔

آتما اور برہمہ کے ان تصورات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس قول کو جو انہوں نے تعلیم کا بنیاد ہے سمجھنا آسان ہے کہ برہمہ آتما ہے "یا وہ دیرہما" تو ہی ہے۔ یعنی وجود کلی جو کائنات کی حقیقت ہے واصل وہی شور کلی ہے جو نفس انسانی کی

حقیقت ہے ہستی مطلق کی سطح پر موضوع اور معروض کا فرق
میٹ جاتا ہے۔

اشراقی فلسفے اور وجودی تصوف کی طرح آپسند کے
فلسفے میں بھی تنزلات کا تصور موجود ہے۔ حقیقت مطلق پر
تعیینات کی جتنی قیود عائد ہوتی جائیں اتنا ہی اس کی حقیقت
میں تنزل ہوتا جاتا ہے۔ عالم روحانی اور عالم مادی اسی عمل
تنزل کے ذریعے سے ظہور میں آئے ہیں۔ آپسند نے برہما اسی کا
دونوں کے تنزل کے چار مدارج قرار دئے ہیں۔ برہما اور آتما
تو ایک ہیں مگر ان کے تنزلات ایک دوسرے کے مد مقابل
ہیں۔ برہما کا تنزل یعنی اس کا وہ تصور جو ہمارے ذہن میں ہے
آند ہے اس کا مد مقابل آتما کا تنزل یعنی اس کا احساس جو
ہم کر سکتے ہیں نفس وجدانی ہے۔ آند کا تنزل ایثور یعنی وہ
وجود کلی ہے جو اپنے وجود کا شعور رکھتا ہے۔ اس کے
مقابلے میں نفس وجدانی کا تنزل انسان کا نفس ناطقہ یا عقل
ہے۔ ایثور کا تنزل ہر ایند گز بسو یا روح کائنات ہے اور نفس
عقل کا نفس حیوانی۔ روح کائنات کا تنزل عالم طبیعی اور
نفس حیوانی کا جسم مادی اس طرح حقیقت مطلق اور اس
کے تنزلات کا نقشہ حسب ذیل ہے:-

برہما — آتما

(معروض) ————— (موضوع)

نفس و جدائی (توہم)

نفس عقل (پراچیا)

نفس حیرانی (مایا)

جسم مادی (واپنمار)

آند

ایشور

دہلیا گرہ (روح کائنات)

دورست (اکائیات)

اس سلسلے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک تو جیسا کہ
 اد پر کہا جا چکا ہے اُپنڈوں کی تعلیم سے ڈھٹن اور دوسرے
 یو رپی فلسفیوں کی طرح یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہے کہ کائنات
 ممکن فریب نظر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حقیقت کے
 مختلف مدارج قرار دئے گئے ہیں اور ان میں کائنات
 کا درجہ سب سے نیچا رکھا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس
 کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ وہ برہما (آتما) کے اندر
 وجود رکھتی ہے۔ کائنات کا تصور برہما سے جدا ایک مستقل
 بالذات ہستی کی حیثیت سے، کثرت کا وعدت سے الگ
 وجود جو ہماری ظاہری آنکھ کو دکھائی دیتا ہے، البتہ فریب
 نظر ہے اور اسی کا نام مایا رکھا گیا ہے۔ اسی طرح انفرادی
 نفس کا وجود حقیقت کا ایک درجہ رکھتا ہے لیکن کوئی مستقل
 حقیقت نہیں ہے۔ دوسرے اُپنڈ کے عقیدہ و وعدت

الوجود اور ہمہ اوست کے عام تصور میں جو کہلاتا ہے فرق ہے۔ ہمہ اوست کا عام مفہوم تو یہ ہے کہ وجود مطلق سارا کا سارا کائنات بن گیا ہے جس طرح کائنات ہستی مطلق سے الگ وجود نہیں رکھتی اسی طرح ہستی مطلق بھی کائنات سے الگ کوئی چیز نہیں مگر اُنشد بعض اور مذاہب تصوف کی طرح صرف پہلے بجز کو مانتے ہیں دوسرے کو نہیں مانتے۔ کائنات بے شک ہستی مطلق میں پوری کھپی ہوئی ہے مگر ہستی مطلق کا کائنات میں کھپنا تو درکنار اُس میں سے کائنات کے نکل جانے کے بعد اس کی لامحدود وسعت میں ذرہ برابر بھی نہیں ہوتی اس کی ایک نامکمل مثال یہ ہے کہ سورج میں سے شعاعیں نکلتی ہیں مگر اس سے سورج کی مقدار یا آب و تاب میں خلل نہیں پڑتا۔

حقیقت مطلق، کائنات صغرے اور کائنات کبرئے یعنی خدا، انسان اور عالم طبیعی کا باہمی تعلق وہ پیچیدہ مسئلہ ہے کہ کوئی فلسفہ اور کوئی مذہب بھی ان کے باہمی تعلق کو نظری تصورات کے ذریعے واضح نہیں کر سکا۔ اس کا حل اگر ہو سکتا ہے تو حضوری معرفت ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ اُنشد میں اس کا تعلق کو مختلف اعتقادات سے ظاہر کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا مطلب سمجھنے میں شارحوں

میں اس قدر اختلافات ہیں مگر اُپنشدوں کے اس مرکزی خیال کے بارے میں کوئی اختلافات نہیں ہے کہ ان تینوں کا فرق محض اعتباری ہے حقیقی نہیں۔

ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ اُپنشد کا فلسفہ مذہبی فلسفہ ہے۔ اس کا مقصد محض یہ نہیں کہ انسان وجود مطلق کا علم حاصل کرے بلکہ یہ ہے کہ اس سے واسطہ ہو جائے۔ اس لئے اُپنشد کے نظری فلسفے کی تکمیل کے لئے ایک علی یا اخلاقی فلسفے کی ضرورت ہے جو دوسرے مقصد کے حاصل کرنے میں مدد دے۔

ظاہر ہے کہ اُپنشد کے اخلاقی نظریے میں خیر اچھے یہ ہے کہ عالم کثرت سے عالم وحدت کی طرف رجوع کیا جائے۔ فرد کی تکمیل ذات اسی سے ہوتی ہے کل اخلاقی فرائض اسی مذہبی مقصد کے تابع ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وحدت وجود کے عقیدے میں اخلاقی سعی و عمل کی گنجائش ہی کہاں رہتی ہے۔ جب یہ مان لیا جائے کہ ایک فرد اور دوسرے فرد میں، انسان اور خدا میں بدحقیقت کوئی فرق ہی نہیں ہے تو ان کے درمیان کوئی تعلقات بھی نہیں ہو سکتے جن کو وحدت کرنے کے۔ بے اخلاقی اصول کی ضرورت ہو مگر یہ اعتراض اُپنشدوں پر نہیں ملے گا ان شاروں پر ہے جو عالم کثرت کو قریب نظر سمجھتے ہیں۔ ہم نے اُپنشد کے فلسفے کی جو تعمیر اوپر

نقل کی ہے اس کے مطابق کثرت کا پردہ جو افراد کو ایک دوسرے سے اور وجود مطلق سے الگ کرتا ہے ایک ادنیٰ درجے کی اعتباری حقیقت ضرور رکھتا ہے جو انسان کی ظاہر میں نظر کو حاصل حقیقت معلوم ہوتی ہے۔ اس پردے کو اٹھانے کے لئے، انفرادیت کے تنگ دائرے سے نکل کر وجود مطلق کی وسعت میں پہنچنے یعنی موکش حاصل کرنے کے لئے سعی و عمل درکار ہے۔

غرض اخلاقی نصب العین معرقت نفس اور تکمیل نفس ہے لیکن نفس سے مراد وہ تجریدی نفس نہیں جو خواہشات اور ضروریات کی بھول بھلیاں میں پھنسا ہوا ہے بلکہ حقیقی نفس با آتما۔ اس حقیقت کو پہچان کر آتما ماگ ہے جو جسم کے رتھ میں بیٹھا ہے، عقل رتھ بان ہے، ذہن ہاگ ہے، جو اس گھوڑے میں، اور مقاصد مرکب ہیں۔ نفس یعنی ذہن اور جو اس کے اتحاد کو اہل نظر لطف اٹھانے والا کہتے ہیں مگر جو فہم نہیں رکھتا بلکہ عقل کا کچا ہے اس کے جو اس رتھ کے شریر گھوڑوں کی طرح بے لگام ہو جاتے ہیں۔ جو صاحب فہم اور صاحب الارائے ہے اس کے حسیات رتھ کے ثالث گھوڑوں کی طرح قائم میں رہتے ہیں جو نا فہم بے پروا اور بے عفت ہے وہ کسی حدود عالم روحانی میں نہیں پہنچ سکتا بلکہ آواگوں کے چکر میں پھرتا رہتا ہے مگر جو بھودار، محتاط اور عفت ہے وہ اس عالم میں

پہنچ جاتا ہے جہاں سے کوئی جوشہ کر دیا نہیں آتا۔ تکمیلِ نفس
 کے لئے ضرور ہے ضبط اور عفت کی، خواہشاتِ نفسانی کو
 عقل کے تابع رکھنے کی۔ عقل نہیں سکھاتی ہے کہ انفرادی تجزیہ
 نفس کی کال کو مٹری سے نکل کر حقیقی کُلّی نفس کی نامزد و فعا
 میں پہنچنے کا پہلا قدم یہ ہے کہ ہم اپنی ذات اور دوسرے کی
 ذات کو ایک سمجھیں۔ خود غرضی اور نفس پرستی کی جگہ ایثار اور
 قربانی اختیار کریں اس طرح ہمارے دل کا آئینہ رنگ سے
 پاک ہو کر اس قابل ہو جائے گا کہ اس میں نفسِ حقیقی (آتما)
 کا عکس نظر آ سکے۔ تکمیلِ نفس نہ مادی دولت اور راحت سے
 ہوتی ہے نہ سعی و عمل سے نہ دوستی اور محبت سے کیونکہ یہ
 سب محدود دنیا کی محدود چیزیں ہیں۔ یہ حاصل ہوتی ہے محاذ
 کو ترک کر کے حقیقت کی معرفت حاصل کرنے سے۔ لیکن تاکید
 دنیا کی محبت ترک کرنے کی ہے دنیا کو ترک کرنے کی نہیں۔ اطوار
 اس پر نہیں کہ مذہبی قدر کے سوا دوسری قدروں سے واسطہ
 نہ رکھو بلکہ اس پہ ہے کہ اور کسی قدر کو مقصد نہ سمجھو بلکہ صرف ایک
 ذریعہ قدر اعلیٰ کے حاصل کرنے کا۔

زندگی کی چار منزلیں قرار دی گئی ہیں جن میں سے ہر طالب
 حق کو گزرنا چاہئے۔ پہلی منزل برہمچاری (مجرد طالبِ علم) کی
 زندگی ہے۔ دوسری گریہست (دنیا دار) کی۔ تیسری دنیا پرست

رگوں شہنشاہ کی اور چوتھی سفیاسی (جہاں گشت درویش) کی۔ سب سے پہلے انسان ضبط نفس اور طلب علم کے ذریعے نفسانی خواہشات کے اندھیرے سے نکل کر اس روشنی میں آتا ہے۔ جہاں وہ اپنے مقاصد اور اعلیٰ مقصد میں تمیز کر سکتا ہے۔ پھر بیوی بچوں کی اور اپنا کئے جنس کی محبت اور خدمت کے ذریعے خود غرضی اور خود پرستی کی دیواروں کو توڑ کر اپنے نفس کو وسعت دیتا ہے اور فرد و جماعت کی وحدت کو محسوس کرتا ہے۔ پھر عالم کثرت کی ہنگامہ آرائیوں اور خلل اندازیوں سے دور گوشہ تنہائی میں بیٹھ کر فرد ریاضت کے ذریعے اپنے خیالات کو ایک ہی مرکز یعنی وجود حقیقی کے تصور پر مجتمع کرتا ہے اور نفس انفرادی اور نفس کلی، محدود اور نامحدود کی وحدت کا شعور حاصل کرتا ہے لیکن، بھی اس کا سفر ختم نہیں ہوا ابھی اُسے دنیا میں واپس جا کر ایک جہاں گشت درویش کی بے ہمہ اور باہمہ زندگی بسر کرنا ہے تاکہ جلوت میں خلوت کا تعلق میں تجرد کا لطف اٹھائے جو روحانی ترقی کی سب سے کٹھن منزل ہے اور اپنی مثال اور تلقین سے دوسروں کو فیض پہنچائے۔ زندگی کے سفر میں علم، دولت، محبت، خدمت، سبھی اقدار ایک کے بعد ایک حاصل کرنی ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ طالب ان سب کو راہ کے سرے جان کر ان سے گزرتا چلا جائے ہر دم منزل کا وہیمان رکھے اور اس کی طرف قدم

بڑھاتا ہے۔ منزل وہی ہے۔ وحدت کا عرفان۔ شاید حقیقت کا
وصل۔ موکش۔ نجات۔

موکش کا جو تصور اُنپندوں میں ہے اُس کے بارے میں
شارحوں میں اختلاف ہے۔ اس پر تو سب متفق ہیں کہ موکش کرم
(مکافات عمل) کے قانون اور سنسار (آواگون) کے چکر سے
آزاد ہوجانے کا نام ہے۔ لیکن جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ
آیا نجات پانے کے بعد روح انسانی ذات الہی میں گم ہوجائے
گی یا اس کی انفرادیت کسی حد تک باقی رہے گی تو لوگ اُنپند
کی عبارتوں سے الگ الگ مطلب نکالتے ہیں۔ عام خیال یہی
ہے کہ موکش انفرادی نفس کے لئے فنا کی حالت ہے لیکن بعض
کی رائے میں تیرہ اُنپند کے یہ الفاظ کہ نجات پانے والا
ان سب عالموں کی سیر کرتا، من بھاتی غذا کھاتا، من مانے
روپ دھارتا بیٹھا بھجن گاتا ہے، ظاہر کرتے ہیں کہ موکش روح
انسانی کے لئے فنائے محض نہیں بلکہ بقائے ابدی ہے جس
میں وہ شاہ حقیقت کے تصور اس کی محبت اور ذوق و شوق میں
محو رہی ہے۔

کرم اور سنسار کے تصور بھی جن کا نام اوپر آیا ہے اُنپند کی
تعلیم میں اہمیت رکھتے ہیں۔ کرم عالم اخلاق کا ہتھکڑی قانون
ہے ہر اچھا یا برا فعل جو انسان کرتا ہے اس کی سیرت پر اثر

ڈالتا ہے۔ شعوری افعال، غیر شعوری عادت طبیعتِ ثانی بن جاتی ہے اور پھر جیسی ہماری طبیعت ہوتی ہے ویسے ہی افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں اور ویسے ہی نتائج ہمیں بھگتنے پڑتے ہیں۔ یہ ایک چکر ہے جس میں ہمارا نفس انفرادی پڑ جاتا ہے اور اس سے نکلنے کا طریقہ یہی ہے کہ ہم ایثار، قربانی، خدمتِ خلق کے ذریعے انفرادی نفس کو وسعت دے کر نفسِ نوعی کے بلند درجے پر پہنچا دیں۔ اس سطح پر پہنچ کر وہ کرم کے جبر سے آزاد ہو جاتا ہے۔ سنسار کا تصور کرم اور بقائے روح کے تصورات کے ملنے سے پیدا ہوا ہے۔ اگر کرم کا قانون اٹل اور ابدی ہے اور روح مرنے کے بعد باقی رہتی ہے تو سیرت کا اطلاق افعال پر اور افعال کا اثر سیرت پر پڑنے کا سلسلہ مرنے کے بعد بھی باقی رہنا چاہئے۔ اس کا تصور اُنشددوں میں یوں کیا گیا ہے کہ مرنے کے بعد ہر فرد ان اعمال کے مطابق جو اس نے اپنی زندگی میں کئے ہیں سورگ یا نرگ (جنت یا دوزخ) میں جاتا ہے اور کچھ دن وہاں رہنے کے بعد پھر اُس دُنیا میں اچھے یا بُرے انسان یا جانور کی شکل میں جنم لیتا ہے اور یہ سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ البتہ جب اس کا نفس وجودِ تامہ و دلکی حضرتِ حاصل کر کے محدودیت کی قیود سے آزاد ہو جاتا ہے تو وہ کرم اور سنسار کے چکر سے بھی نکل جاتا ہے اور موکش حاصل کر لیتا ہے۔

انپشدا کا فلسفہ و وحدت وجود ہندی فکر کے اصلی رجحان ہی
تصوریت کا آئینہ ہے لیکن اس تصوریت کے نیچے ایک ہلکی تہ
واقعیت پسندی کی بھی موجود ہے جو اس آئینے کے لئے رنگار
کا کام دیتی ہے۔ ویدک ہندو تہذیب کے آخری دور میں یہ
واقعیت پسندی سانکھ فلسفے کی شکل میں ظاہر ہوئی جو کپل
کے نام سے منسوب ہے۔ پھر بھی اس میں اور مغربی واقعیت
پسندی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ سانکھ فلسفے کے مقاصد
میں عملی پہلو نظری پہلو پر غالب ہے۔ اس کا اصلی مقصد کائنات
کی حقیقت کا دریافت کرنا نہیں بلکہ انپشدا کے فلسفے کی طرح وہ
بھی ان رسمیں اور قربانیوں کو جنہیں برہمنوں نے مذہب کے
نام سے رواج دیا تھا بے معنی اور بے کار سمجھ کر اطمینان قلب
اور نجات کا کوئی اور راستہ ڈھونڈتا ہے۔ وہ الم کی تین قسمیں
قرار دیتا ہے۔

(۱) جسمانی ورنفسی۔

(۲) فطری اور اصلی۔

(۳) فوق فطری۔ اور حقیقت کا علم اس غرض سے حاصل کرنا
چاہتا ہے کہ تینوں قسم کے الم سے نجات حاصل کرے۔
سانکھ فلسفہ وجود کی دو قسمیں تسلیم کرتا ہے اور دونوں کو
قدیم مانتا ہے۔ براہ کرتی (فطرت) اور پرتی (روح)۔

جن میں نہ صرف انسان کا جسم بلکہ اس کا نفس بھی شامل ہے فطرت کی پیداوار ہیں۔ روح نفس سے الگ ایک جوہر ہے جس سے کوئی چیز پیدا نہیں ہوتی۔ بخلاف اُپنشد کے فلسفے کے یہاں کسی روح کلی کا نہیں بلکہ انفرادی رُوحوں کا وجود مانا گیا ہے۔ فطرت کا سارا کارخانہ ان ہی رُوحوں کی راحت کے لئے ہے لیکن جب تک روح جسم کی قید میں ہے وہ اُلم سے بری نہیں ہے۔

تلاخ کا نظریہ سانکھد فلسفے نے اُپنشدوں سے لیا ہے۔ اور ان طبقات کے بیان میں جن میں کہ روح مرنے کے بعد جاتی ہے۔ خلیل کی خوب داد دی ہے۔ ہر شخص کی روح اس کے اعمال کے مطابق اونچے یا نیچے طبقے میں جا کر نیا جنم لیتی ہے انسان کے جسم کثیف کے علاوہ ایک جسم لطیف (لینگ شریر) بھی ہوتا ہے اور یہ ہر جنم میں روح کے ساتھ ساتھ رہتا ہے یہاں تک کہ انسان حقیقت کا علم حاصل کر کے اپنی روح کو اس جسم لطیف سے بھی آزاد کرے۔ حقیقت کا علم ہونے پر بھی روح کچھ دن اور جسم میں رہتی ہے لیکن وہ جہانیت اور فطرت سے یعنی خواہشات اور جذبات وغیرہ سے بالکل آزاد ہو جاتی ہے اسی کا نام نجات ہے۔

سانکھد فلسفہ علی فکر کی حیثیت سے خاصا اونچا درجہ رکھتا

ہے۔ اس میں نغیات اور نظریہ علم کے قابل قدر کئے نظر آتے ہیں۔ لیکن زندگی کے دستور العمل کی حیثیت سے وہ بجائے خود کوئی مقبولیت حاصل نہیں کر سکا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ وہ معبود کے تصور سے خالی تھا دوسرے اس وجہ سے کہ جو عمل مقصد اس کے پیش نظر تھا اس کے حاصل کرنے کا اس نے کوئی ایسا طریقہ نہیں بنایا تھا جو عام طور پر قابل عمل ہو۔ ان دونوں باتوں کی کمی آگے چل کر پین جلی نے یوگ کی تعلیم سے پوری کی۔ سانکھ اور یوگ کے ملنے سے فکر و عمل کا ایک مکمل سبب بن گیا جس نے بہت سے لوگوں کو اپنا پیرو بنالیا۔ تاریخ میں ایسے لوگوں کے نام ملتے ہیں جو سانکھ اور یوگ دونوں کے قائل تھے لیکن صرف سانکھ کے ماننے والوں کا پتہ بہت کم چلتا ہے۔

یوگ کے علاوہ آگے چل کر نیائے اور ویشٹیک کے دو مستقل فلسفیانہ مذاہب اور پڑو مانسا اور اتر مانسا (یا ویدانت) دو اور فلسفے جو ویدوں کی تعلیم پر مبنی تھے پیدا ہوئے جن کا ذکر اگلے باب میں آئے گا۔ یہ پانچوں سانکھ فلسفے کے ساتھ مل کر ہندو فلسفے کے چھ مذاہب کے نام سے مشہور ہیں۔

(ج)

ویدوں کے فلسفیانہ اشارات کی بنا پر مہندوں نے مذہبی

فلسفے کا جو عظیم الشان نظام ترتیب دیا وہ اہل علم کے جھوٹے سے
 حلقے تک محدود رہا۔ عام لوگوں کے مذہب کا نظری حصہ صرف
 اتنا تھا کہ وہ دیدوں اور براہمنوں اور ان دیوتاؤں پر جن کا
 ذکر دیدوں میں آیا ہے بے چون و چرا عقیدہ رکھتے تھے۔ ان
 دیوتاؤں میں سے رفتہ رفتہ شیو اور وشنو کو خاص اہمیت
 حاصل ہو رہی تھی۔ یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ شیو کی پوجا
 ہندوستان میں قبل ویدک زمانہ سے جلی آرہی تھی اور اب
 شیو کو رُدر مان کر ویدک دیوتاؤں میں شامل کر لیا گیا تھا۔
 وشنو بھی دراصل ہندوستان کی قبل آری قوموں کا ایک دیوتا
 تھا لیکن اس زمانے میں اسے سور یہ کا مترادف قرار دے کر
 ویدک دیوتا تسلیم کر لیا گیا۔ عقائد سے قطع نظر کر کے عام
 ہندوؤں کی عملی زندگی دو چیزوں پر مشتمل تھی۔ ایک تو
 براہمنوں کی ہدایت کے ماتحت بے شمار قربانیوں اور رسوں کو
 انجام دینا دوسرے ذات پات کے نظام کو قبول کر کے اپنی
 اپنی ذات کے لحاظ سے اپنے فرائض ادا کرنا۔ ان مذہبی اگوں
 کے دستور العمل ویدوں کی شرحوں کے خلاصے تھے جو سوتروں
 کے نام سے تیار کئے گئے تھے۔ یہ تین قسم کے ہوتے تھے۔ شروٹ
 سوتر، جن میں قربانیوں کے احکام تھے۔ گرہیہ سوتر، جن میں
 گریہ رسوں کا ذکر تھا اور دھرم سوتر، جو قانون کی حیثیت

رہتے تھے اور لوگوں کی روزمرہ زندگی کے لئے دستور العمل کا کام دیتے تھے۔ یہ سب سوتے چھوٹے چھوٹے بڑے مغز مچلوں میں مرتب کئے گئے تاکہ آسانی سے یاد ہو جائیں۔ مختلف مذہبی فرقوں اور ملک کے مختلف حصوں میں الگ الگ سوتے تیار کئے گئے تھے اور ان میں اکثر مسائل میں مقامی اختلافات تھے۔ لیکن چونکہ سب کا ماخذ ایک ہی تھا اس لئے ان میں ایک بنیادی اشتراک موجود تھا۔

مذہب اس زمانے میں زندگی کا صرف ایک جز نہیں بلکہ کل زندگی پر حاوی تھا۔ ذات پات کی سماجی تنظیم، معاشرت، اخلاق، قانون غرض ہر چیز مذہب کے سانچے میں ڈھلی ہوئی تھی۔ علوم و فنون کی جو تھوڑی بہت شاخیں اس زمانے میں موجود تھیں، مذہب ہی کی جڑ سے چھوٹی تھیں۔ فلسفہ کو تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ مذہب کے ساتھ سمویا ہوا تھا۔ علم ہیجا صرف دھوا اور عرصہ ان سب نے دیدوں کے مطالعے کے سلسلے میں نشوونما پائی تھی اور ویدک علم کے اجزائے سمجھے جاتے تھے۔ قدیم ہندی آری زمانہ جو عموماً ویدک زمانہ کہلاتی ہے بہت کچھ بدل گئی تھی۔ اور کئی شاخوں میں تقسیم ہو گئی تھی۔ اس کی ایک شاخ نے جو شمالی ہند کے وسطی حصے میں رائج تھی برہمنوں کی سرپرستی میں بڑی ترقی کر لی تھی۔ دوسرے آپ سونہلی قواعد

اور ضوابط کے سانچے میں ڈھال کر سنسکرت (پاکیزہ اور غنڈہ زبان) کہلانے لگی تھی اور ہندو مذہب اور فلسفے کی زبان کی حیثیت سے کل ہندوستان کے ادنیٰ طبقوں میں پھیل گئی تھی۔ ہندسہ (جو میٹری) اور جوتش (نجوم) بھی مذہب سے وابستہ تھے۔ علم ہندسہ کی بنیاد قرمان گاہوں کی مناسب شکلیں صین کرنے اور انھیں صحیح طریقے سے تعمیر کرنے کے قواعد سے پڑی تھی۔ جوتش کا علم گرہ جیوں اور تہواروں کے اوقات کے سلسلے میں سیاروں کی حرکت کا مطالعہ کرنے سے شروع ہوا تھا۔ جہاں تک آرٹ کا تعلق ہے اس نے کوئی مستقل حیثیت حاصل نہیں کی تھی۔ شاعری اور موسیقی مذہبی گیتوں کے لئے وقف تھی۔ اور فن تعمیر کی ترقی بھی محدود تھی۔ مکان ان شہروں میں جو بلندی پر واقع تھے اینٹوں کے اور ان میں جو دریا پار سمندر کے کنارے آباد تھے لکڑی کے، ایک منزل سے لے کر چار منزل تک کے ہوتے تھے۔ چھت پوال اور اینٹوں کی پڑتی تھی۔ مکانوں میں جھروکے کثرت سے ہوتے تھے صحن عموماً چوکور ہوتا تھا جس کے چاروں طرف کمرے اور ان کے آگے برآمدے ہوا کرتے تھے۔ چھوٹی بستیوں میں لوگ گول یا چوکو چھوٹی پڑیوں میں رہتے تھے۔ شہروں کا نقشہ عموماً مربع یا مستطیل بنایا جاتا تھا۔ سب سے بڑی شہر کپوربہا، بچم اور جموئی

سڑکیں اتر دھن ہوا کرتی تھیں۔ مختلف پیشہ وروں کے الگ الگ محلے بنائے جاتے تھے۔ مندر شہر کے شمال میں واقع ہوتے تھے۔ ان میں بانسوں کے بٹا بٹھری کی کوٹھری قربان گاہ یا معید کا کام دیتی تھی۔ جن شہروں میں اینٹوں کے مکان ہوتے تھے وہاں بھی مندر عموماً اینٹوں کے نہیں بنے تھے سب سے قدیم مندر جس کا پتہ چلا ہے چتور کے قریب وشنو مندر ہے۔ جو چوہتی اور قیسری صدی قبل مسیح کے درمیان تعمیر ہوا تھا۔ اسی زمانے کا ایک اور وشنو مندر میں نگر میں موجود ہے۔

جب ویدک ہندو مذہب جس کے اندر فردی اختلاقات کے ساتھ ساتھ اصولی اتحاد موجود تھا، سارے ہندوستان میں پھیلا تو وہ اپنے ساتھ ایک پوری تہذیب کا ساز و سامان لے کر ہوئے تھا جسے کل جاعتوں نے کسی حد تک قبول کیا اور اس طرح ملک کی رنگا رنگ تہذیبی زندگی میں وحدت کی ایک جھلک نظر آنے لگی ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار وہ شرائط سابقہ مہیا ہوئیں جو ایک قوم بنانے کے لئے درکار ہیں۔ اب صرف اس کی ضرورت تھی کہ ملک میں سبھی وحدت پیدا ہو جائے جو قومیت کی اصلی بنیاد ہے۔

(۵)

اس عہد کے وسط میں جنوبی جزیرہ نما کو چھوڑ کر جس کا تعلق شمال کے ساتھ صرف مذہب کے ذریعے سے تھا، باقی ہندوستان ایک حد تک تہذیبی وحدت کے رشتے میں منسلک ہو چکا تھا لیکن سیاسی حیثیت سے متعدد ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ بدھ کی ولادت سے کچھ پہلے بنگال سے لے کر گندھارا (افغانستان) تک جوان دونوں ہندوستان میں شامل تھا، سولہ بڑی ریاستیں اور دس چھوٹی قبائلی ریاستیں تھیں۔ بڑی ریاستوں میں اگسہ، مگدھ، کاشی، کوشل، کورو، پنچال، شورشین اور گندھارا اور چھوٹی قبائلی ریاستوں میں پتویوں کی ریاست دلیلی اور شکیوں کی ریاست کپل دستو کے نام زیادہ معروف ہیں۔ لیکن ان ریاستوں کی حدود اور ان کی تعداد بدلتی رہتی تھی کیونکہ ان میں آپس میں لڑائیاں ہوتی رہتی تھیں۔ اکثر ایک ریاست دوسری ریاست کا کچھ علاقہ چھین لیتی تھی یا پوری ریاست کو ہڑپ کر جاتی تھی مثلاً پانچویں صدی کے شروع میں کوشل نے کاشی کو اور مگدھ نے انگ کو فتح کر لیا تھا۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں شاہ قیصر دانا شاہ

ایران کی فوجوں نے سندھ اور مغربی پنجاب کو فتح کر کے اپنی سلطنت کا میواں صوبہ بنا لیا تھا۔ ۳۲۰ ق۔ م میں سکندر اعظم

کے حملے کے وقت بھی وادی سندھ سے وادی گنگا تک بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستیں تھیں۔ جن میں سے ٹیکسلا کے حکمراں اسبھی نے سکندر کا ساتھ دیا اور پڑوسی ریاست کے راجہ پورس نے انتہائی بہادری سے یونانیوں کا مقابلہ کر کے ہندوستان کی تاج رکھ لی۔ ان چھوٹی ریاستوں کے علاوہ مشرق میں گدھ اب ایک بہت بڑی ریاست بن گیا تھا اور اس نے کلنگ (اڑیسہ) تربٹ، انگ، کوشل اور کاشی کو فتح کر لیا تھا۔ یونانی مورخ لکھتے ہیں کہ سکندر کو بتایا گیا تھا کہ وادی گنگا اور مشرقی ہند کے حکمراں (یعنی گدھ کے راجا) کے پاس ایک زبردست فوج ہے۔ اس فوج کی تعداد کے بارے میں بہت اختلاف ہے۔ مختلف مورخوں نے سواروں کی تعداد میں ہزار سے اسٹی ہزار تک، پیادوں کی دو لاکھ سے چھ لاکھ تک، رتھوں کی دو ہزار سے آٹھ ہزار تک اور جنگی ہاتھیوں کی چار ہزار سے تیرہ ہزار تک لکھی ہے۔ بہر حال اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ گدھ ایک عظیم الشان فوجی طاقت کا مالک تھا اور سکندر کی فوج نے جو مشرق کی طرف بیاس سے لگے بڑھنے سے انکار کر دیا ممکن ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو کہ وہ گدھ کی فوج کے چرچے سن کر گھبرائے ہوں۔

سکندر کے حملے کے وقت گدھ پر نند، ندان کے آخری

راجہ کی حکومت تھی۔ چند سال بعد گدھ کے سپہ سالار چندر گپت موریا نے جو ایک روایت کے مطابق راجا کارشتہ دار بھی تھا ایک ہاتھ پر ہن وشنو گپت چاکلیہ کی مدد سے گدھ کے تخت پر قبضہ کر لیا۔ چندر گپت کے دست و بازو اور چاکلیہ کے دل و دماغ نے مل کر گدھ کی ریاست کو اس قدر توسیع دی کہ وہ ایک زبردست سلطنت بن گئی جس کا جھنڈا تقریباً پورے شمالی ہند اور جنوبی ہند کے بڑے جھتے پر لہرانے لگا۔

سلسلہ ق۔ م تک پنجاب اور سندھ یونانیوں سے واپس لئے گئے یا چکے تھے۔ سلسلہ ق۔ م میں سکندر کے جنرل سیلوکس نے جو اس کے مرنے کے بعد شام کا فرمانروا بن گیا تھا ہندوستان پر حملہ کر کے پنجاب کو دو بارہ فتح کرنا چاہا مگر چندر گپت کی طاقت کے آگے اس کی کچھ نہ چلی اور اسے افغانستان اور بلوچستان کے صوبے چندر گپت کے حوالے کر کے صلح کرنی پڑی اس طرح ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار ملک کے ایک بڑے جھتے میں سیاسی وحدت نے اس تہذیبی اتحاد کی تکمیل کی جو بدیدک ہندو مذہب نے پیدا کیا تھا۔ اور اس طرح ہندوستانی قومیت کی بنیاد پڑی۔

ہندوستان کی اس پہلی قومی ریاست کے حالات زیادہ تر میگاسٹھینس سے ماخوذ ہیں جو سیلوکس کے سفیر کی

حیثیت سے کسی بار چند رنگیت کے دربار میں آکر رہا تھا۔ یگانگتھیں نے مگرہ کے حالات نہایت تفصیل سے لکھے تھے مگر اب اس کی تصنیف کے صرف متفرق ٹکڑے ملتے ہیں۔ جو دوسرے مورخوں نے نقل کئے ہیں اور جن میں بعض جگہ بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔

یہ بات قابلِ ملاحظہ ہے کہ مور یہ سلطنت کوئی وحدانی ریاست نہ تھی جس میں سارے ملک پر ایک ہی مرکز سے اور ایک ہی نظام کے تحت میں حکومت ہوتی ہو بلکہ علاوہ اس علاقے کے جس پر چند رنگیت براء راست حکومت کرتا تھا بقیہ ملک میں متعدد باجگزار ریاستیں تھیں جو مگرہ کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرتی تھیں لیکن اندرونی معاملات میں خود مختار تھیں۔ پھر بھی اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ ایک سیاسی مرکز کے ماتحت ہونے کی وجہ سے سلطنت کے کل حصوں کے رہنے والوں میں جو تہذیبی یک رنگی پہلے سے موجود تھی اُسے اور ترقی ہوئی اور باہمی ربط کا وہ احساس پیدا ہو گیا جسے وسیع معنوں میں احساسِ قومیت کہا جاسکتا ہے۔ نظم و نسق اور دوسرے امور میں بھی غالباً مائت ریاستیں اقتدار اعلیٰ رکھنے والی ریاست کے نظام سے متاثر ہوئی ہوگی اس لئے مگرہ کے حالات سے کم سے کم شمالی ہند کے اس عہد کے

حالات کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہو سکتا ہے۔
 میجسٹریٹس کے بیان کے مطابق ملک کی آبادی سات
 "ذاتوں" میں تقسیم تھی یہ اصل میں مختلف طبقے تھے جنہیں اس
 نے غلطی سے ذاتیں سمجھ لیا ہو گا یا دوسروں نے اس کے قول
 کے نقل کرنے میں غلطی کی ہو گی۔ ان طبقوں کی تفصیل وہ اس
 طرح کرتا ہے :-

(۱) حکما کا طبقہ جو تعداد میں سب سے کم لیکن عزت میں
 سب سے زیادہ ہے۔ یہ لوگ عام خدمتوں سے مستثنیٰ ہیں
 ان کا کام مذہبی قریبیوں کی رہنمائی کرنا اور آئندہ واقعات
 کے متعلق پیش گوئی کرنا ہے۔

(۲) مشیرانِ سلطنت کا طبقہ جس میں دربار کے امرا، قوج
 کے سردار اور عدالت کے حاکم شامل ہیں۔

(۳) ناظروں کا طبقہ۔ یہ لوگ ملک کے کل معاملات کی
 نگرانی کرتے ہیں۔

(۴) کسانوں کا طبقہ۔ یہ لوگ فوجی خدمت سے مستثنیٰ
 ہیں اور گھاتوں میں رہتے ہیں۔

(۵) سپاہیوں کا طبقہ۔ یہ لوگ جنگ کے زمانے میں
 لڑتے ہیں اور امن کے زمانے میں کابلی اور آرام طلبی کی
 زندگی بسر کرتے ہیں۔

(۶) دست کاروں کا طبقہ۔ ان میں ہتھیار بنانے والے اور زراعت کے اوزار بنانے والے شامل ہیں۔ ان لوگوں کو کوئی محصول نہیں دینا پڑتا بلکہ ریاست سے تنخواہ ملتی ہے۔ بیوپاری دکاندار وغیرہ بھی اسی طبقے میں شمار ہوتے ہیں مگر انھیں محصول ادا کرنا پڑتا ہے۔

(۷) گتہ بانوں کا طبقہ۔ یہ لوگ کسی جگہ مستقل سکونت اختیار نہیں کرتے بلکہ خیموں میں رہا کرتے ہیں۔

حکومت استبدادی تھی۔ راجہ کو عدالتی امور میں دھرم شتر کی پابندی کرنی پڑتی تھی مگر انتظامی امور میں اس کی مرضی قانون کا حکم رکھتی تھی۔ وہ اپنے اراکین سلطنت سے اور بعض اوقات ”ان بزرگوں سے جو جنگلوں میں گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرتے تھے“ مشورہ ضرور کرتا تھا لیکن فیصلہ کرنا اُسی کے اختیار میں تھا۔ دیرک عہد کی سادگی کا اتنا اثر اب تک باقی تھا کہ ایک یونانی مؤرخ کے قول کے مطابق راجا کے محل میں ”ہر شخص کو آنے جانے کی عام اجازت ہے اُس وقت بھی جب راجا کے سر میں کنگھی جا رہی ہو اور اس کے بال بنائے جا رہے ہوں“ اُس حالت میں وہ سفیروں سے ملاقات کرتا ہے۔ اور رعایا کی داورسی کرتا ہے کرتا ہے۔“ لیکن یوں وہ انتہائی عیش و عشرت اور مہاجنت کی زندگی بسر کرتا تھا۔ مگر تحقیق یہ ہے

کہ چند رگبت کا محل شان و شوکت کے لحاظ سے شہنشاہ ایران کے محلوں کو مات کرتا ہے۔ دربار کے وقت کے علاوہ راجا ہر وقت عورتوں کی صحبت میں رنگ ریاں مٹاتا تھا یہاں تک کہ شکار بھی شاہی رستے میں عورتوں کے چلنے کے ساتھ کھیلتا تھا۔

راجا کا وارث اُس کا بڑا بیٹا ہوا کرتا تھا لیکن اگر اس کے کوئی بیٹا نہ ہو تو ارکان ریاست شاہی خاندان میں سے، اور کبھی کبھی خاندان کے باہر سے قابل ترین آدمی کو تلاش کر کے راجا بناتے تھے۔ راجا کے مشیر جن میں سلطنت کے اعلیٰ عہدے داروں کے علاوہ اور لوگ بھی شامل تھے، ایسے اشخاص ہوا کرتے تھے جن کی رعایا کی نظروں میں عزت ہو۔ ریاست کے افسر تین قسم کے تھے۔ دیہی، شہری اور فوجی۔ پہلی قسم کے افسر مالگنداری، آب رسانی، جنگلات اور مٹرکوں وغیرہ کا انتظام کرتے تھے۔ دیہات کے انتظام اور عام حالت کے متعلق مگامتینس نے کچھ نہیں بتایا ہے لیکن تمام قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان معاملات کو چھوڑ کر جو محکموں کی پنچائتوں کے سپرد تھے، ریاست کے افسر دیہات کی فلاح و بہبود کے لئے ہر قسم کے کام انجام دیتے تھے خصوصاً آب رسانی کے بڑے بڑے منصوبے عمل میں لائے گئے تھے۔ زمین راجا

کی ملکیت سمجھی جاتی تھی۔ کسانوں کو پیداوار کا ایک چوتھائی خزانہ
 شاہی میں داخل کرنا پڑتا تھا لیکن وہ فوجی خدمت سے مستثنیٰ
 تھے اور ان کی بڑی قدر کی جاتی تھی۔ جنگ کے زمانے میں
 ان کو یا ان کی کھیتی کو خود اپنے ملک کی فوج سے پادشہ کی
 فوج سے کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچتا تھا۔

شہری افسروں کا ذکر مگاستھینس نے زیادہ تفصیل کے
 ساتھ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مشاہدہ صرف دارالسلطنت
 پاتلی پتر تک محدود تھا۔ یہ شہر گنگا اور سون کے سنگم پر واقع
 تھا جہاں آج کل پٹنہ آباد ہے۔ اس کی لمبائی سوا گزیر اور
 چوڑائی پونے دو میل کے قریب تھی اور اس کے گرد لکڑی کی
 شہر بنایا تھا جس کے سامنے خندق کھدائی ہوئی تھی۔ اس میں
 پانچ سو ستر مینار اور چوبیس دروازے تھے اس عظیم الشان شہر
 کا انتظام پانچ پانچ افسروں کی چوکیوں کے سپرد تھا۔ ایک کمیٹی
 صنعت و حرفت کی نگرانی کرتی تھی۔ دوسری پردیسوں کے
 آرام و آسائش کی ذمہ دار تھی تیسری پیدائش اور فوجی کار کاڈ
 رکھتی تھی۔ چوتھی (غلے وغیرہ کے) بیوپاریوں کی دیکھ بھال
 کرتی اور ان سے قانون کی پابندی کراتی تھی۔ پانچویں
 مصنوعات کی بکری کا انتظام کرتی اور چھٹی تہ یا زاری وصول
 کرتی تھی جس کی شرح دس فی صدی تھی۔ ان کمیٹیوں کے

قیسوں میں بعض امور کا فیصلہ مل کر کیا کرتے تھے۔ تعمیرات عامہ اور مردم شماری کے محکمے الگ تھے۔ مقدمات فیصلہ کرنے کے لئے راجا کے دربار کے علاوہ دوسری عدالتیں بھی تھیں اور ان سب میں دھرم شاستر کے قانون کے مطابق فیصلہ ہوتا تھا مقدمہ بازی کم ہوتی تھی اور سزائیں بہت سخت تھیں۔

فوج کا انتظام بھی بدیہ کے انتظام کی طرح پانچ پانچ افراد کی چوکیاں کرتی تھیں۔ ایک امیر البحر کی مدد کے لئے تھی۔ دوسری بیل گاڑیوں کے ذریعے بار برداری اور رسد رسائی کا انتظام کرتی تھی۔ تیسری پیدلوں کی نگراں تھی۔ چوتھی سواروں کی۔ پانچویں جنگی رتھوں کی اور چھٹی ہاتھیوں کی۔ ملک کی شاہراہیں بھی فوجی محکمے کی نگراں میں تھیں اور ان کی تعمیر فوجی مصلحتوں کے مطابق ہوتی تھی۔ جہاز اور سامان جنگ بنانے والے ریاست کے ملازم ہوتے تھے اور ریاست کے سوا کسی کا کام نہیں کرتے تھے۔

یہ ایک مختصر سا خاکہ ہے ویدک ہندو تہذیب کا جو پانچو سال کے عرصے میں رفتہ رفتہ کل شمالی ہند میں پھیل کر ایک اعلیٰ درجہ کی ترقی یافتہ اور منظم ریاست کی شکل میں نقطہ کمال پر پہنچ گئی تھی۔ اور جس کے بعض اثرات جنوبی ہند تک جا پہنچے تھے۔

ہم نے اسے ہندوستان کی پہلی قومی تہذیب کہا لیکن اسی کے ساتھ اس بات کو واضح کر دیا کہ قومیت کا لفظ یہاں مخصوص یورپی معنوں میں نہیں بلکہ وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد پوری زندگی کی ہم رنگی نہیں بلکہ صرف بعض اہم عناصر زندگی کا اشتراک ہے۔ یہ تہذیب ادروہ سلطنت جس کی اس نے تشکیل کی ”وحدانی“ نہیں بلکہ ”وفاقی“ تھی۔ جس میں وفاق کے ارکان کو تہذیبی اور سیاسی اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خود مختاری حاصل تھی۔ اس طرح کے قومی نظام آج بھی دنیا میں موجود ہیں۔

ظاہری تمدنی معیار کے لحاظ سے یہ زمانہ دیکھ ہندو تہذیب کے انتہائی عروج کا تھا ادروہ اپنی ہم عصر ترقی یافتہ تہذیبوں میں کسی سے پیچھے نہ تھی۔ لیکن ہندوستانی ذہن زندگی کو روحانی قدروں کے جس معیار پر پرکھتا ہے اس پر تہذیب کا یہ دور پورا نہیں اُترتا تھا۔ اس میں دو بنیادی چیزوں کی کمی واقع ہو گئی تھی۔ ایک تو ہم آہنگ مذہبی احساس کی اور دوسرے معاشرتی عدل کی۔ اس کے ردِ عمل کے طور پر ہندوستانی روح کی گہرائیوں کے اندر سے بدھ مت کی تحریک اٹھی تھی جو کوئی دو سو سال سے آہستہ آہستہ پھیل رہی تھی۔ تہذیبی ارتقاء کے مخصوص ہندوستانی قانون کے مطابق یہ تحریک غیر محسوس

طور پر نشوونما پاتی رہی یہاں تک کہ تیسری صدی قبل مسیح کے شروع میں بودھ مت ہندوستان پر چھا گئی۔ اور چند روگیت کے جانشین اشوک اعظم کے زمانے میں یہ مذہب مگدھ سلطنت کا سرکاری مذہب بن گیا اور اس نے ہندوستان کی ساری تہذیب میں زبردست تغیر پیدا کر دیا۔

چوتھا باب

بودھ تہذیب کا زمانہ

(۱)

بودھ مذہب کا آغاز

پچھلے باب کے آخر میں ہم نے کہا تھا کہ ہندوستانی ذہن کو
دیکھ تہذیب میں دو بنیادی چیزوں کی کمی محسوس ہونے لگی تھی۔
ایک تو ہم آہنگ مذہبی احساس کی، دوسرے معاشرتی مدد
کی۔ اب ہم اس بات کو کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔
ہم دیکھ چکے ہیں کہ عوام کے لئے دیکھ ہندو مذہب محض
رسموں اور قربانیوں کا ایک سلسلہ بن کر رہ گیا تھا جو برہمنوں کی
مدد سے انجام پاتی تھیں۔ عہد و معبود کے درمیان بلا واسطہ
تعلق، جو مذہب کی جان ہے، باقی نہیں رہا تھا۔ اس کے
رد عمل کے طور پر اُپنشدوں نے ان رسموں اور قربانیوں کو
ایک قلم رد کر لیا اور ایک روحانی تصوری فلسفے کی بنیاد پر
دیکھ مذہب کا ایک نیا اور مکمل نظام پیش کیا۔ مگر یہ نظام ایک
طرف تو عوام کے دست رس سے باہر تھا دوسرے ان میں

مذہب کا علمی پہلو پوری طرح واضح نہیں تھا۔ آپشد کا نظری فلسفہ خصوصاً کثرت میں وحدت کا اصول ہندوستانیوں کے فکری رجحان سے خاص مناسبت رکھتا تھا۔ اس لئے اس کو اہل علم کے حلقے میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور وہ ویدوں کی تعلیم کا پتھر اور ہندو مذہب کی بنیاد سمجھا جانے لگا۔ لیکن ہندی ذہن پر فکری رنگ کتنا ہی غالب کیوں نہ ہو اس کے اندر ایک گہرا علمی اور اخلاقی رجحان بھی موجود ہے جس کو پورا کئے بغیر اس کی تسکین نہیں ہو سکتی۔ وحدت وجود کے تصور کو وہی طبیعت قبول کرتی ہے جس میں انسانی وحدت کا احساس اور اس کے ساتھ محبت ہمدردی اور خدمت کے جذبات رہے ہوئے ہوتے ہیں اور اپنے اظہار کے لئے عمل کی راہ ڈھونڈتے ہیں۔ آپشد دن کی تعلیم میں اس رجحان کی رعایت اس حد تک کی گئی کہ گھرہست کی زندگی، جو سراسر علمی ہے، راہ معرفت کی ایک منزل قرار دی گئی پھر بھی آخری منزل سنیاس ہی رکھی گئی جس سے لوگ عموماً ترک دنیا اور ترک عمل مراد لیتے تھے۔ آپشد کی تعلیم کا یہ پہلو تو بالکل صاف ہے کہ زندگی کا سب سے بڑا مقصد معرفت یا علم حضور ہے۔ لیکن اس میں کسی قدر ابہام ہے کہ غالب معرفت کو عمل کے متعلق کیا رویہ اختیار کرنا چاہئے بظاہر

تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کرم کا سلسلہ جس کی وجہ سے روح
 آواگون کے چکر میں پڑی رہتی ہے ہر قسم کے عمل پر حاوی ہے
 اور موکش حاصل کرنے کے لئے ایک سرے سے ہر عمل کو ترک
 کرنا ضروری ہے۔ غرض جو لوگ اپنشدوں کی تعلیم سے متاثر
 اٹھانے کی ذہنی اور روحانی صلاحیت رکھتے تھے انہوں نے
 عموماً ترک دنیا کی راہ اختیار کر لی تھی۔ یوگ کا باضابطہ فلسفہ
 تو صدیوں کے بعد وجود میں آیا لیکن علی طور پر رہبانیت اور
 ریاضت کی گرم بازاری اپنشدوں کی تعلیم کے پھیلتے ہی شروع
 ہو گئی تھی۔ یہ رہبانیت نہ صرف عملی دنیاوی زندگی سے بلکہ
 محبت اور خدمت کے جذبے سے بھی، جو مذہب کی جان
 ہے، انکرائی تھی اور ہندوستان کی مذہبی روح میں ایک اندلی
 کش مکش کا احساس پیدا کرتی تھی۔

ایک اور چیز جو روح مذہب کے منافی تھی ذات بات
 کے نظام کی پیدا کی ہوئی معاشرتی عدم مساوات تھی۔ اس نظام
 کے متعلق بجا طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ گویا اس نے مفتوح نسلوں
 کو معاشرتی مدارج میں نیچا درجہ دیا لیکن کم سے کم معاشی
 حیثیت سے ان کو اس طرح نہیں ٹوٹا جیسے آج کل مزدور
 اور کسان بوٹے جاتے ہیں۔ چنانچہ عام تمدنی ترقی کے ساتھ
 ساتھ شودروں کی معاشی حالت بھی بہتر ہوتی گئی بلکہ ان میں

بعض بعض خاصے خوش حال ہو گئے۔ اس کی وجہ سے وہ معاشرتی فرقہ جو ان میں اور ادنیٰ ذاتوں میں کیا جاتا تھا اور بھی زیادہ نمایاں ہو گیا۔ جو لوگ سچے اور گہرے مذہبی احساس سے مالا مال تھے ان کے دلوں میں سب سے زیادہ یہ بات کلھکتی تھی کہ شودروں کو اعلیٰ مذہبی زندگی میں حصہ لینے کی حتیٰ کہ دیدوں کو پڑھنے تک کی ممانعت تھی۔

چنانچہ ایک شخص اٹھا جس کے دل میں سب انسانوں کی محبت تھی، جس کے جگر میں سارے جہاں کا درد تھا۔ ہندوستان کی مذہبی روح گوتم بدھ کی شکل میں مجسم ہو کر آگئی اور اس نے صدائے احتجاج بلند کی، عوام کی رسم پرستی، خواص کے تفکر اور تجرد، نسلی تعصب اور سماجی تفریق کے خلاف، اور دنیا کو پیغام دیا۔ ہمدردی اور محبت، حین عمل اور تہذیب نفس کا اس نے مذہبی اصلاح کی وہ زبردست تحریک شروع کی جو آگے چل کر خود ایک مستقل عالمگیر مذہب بن گئی جس نے ہندوستان کی تہذیب میں ایک نئی روح پھونک دی اور بحر ہند سے بحر اکال تک سارے مشرقی اور جنوبی ایشیا کو اپنے دائرہ اثر میں لے لیا۔

✓ ہندوستان کی عظیم روحانی شخصیتوں میں گوتم بدھ کی شخصیت سب سے پہلی ہے جو کہانیوں کے کبر میں پوری طرح

چھپی ہوئی نہیں بلکہ اس کی ایک جھلک تاریخ کی روشنی میں نظر آتی ہے۔ ایشیا کا یہ تابندہ نور چھٹی صدی قبل مسیح کے وسط میں شاکیہ راجا سدودھن کے گھر میں چمکا جو مگدھ کے شمال مغرب میں کپل دستو کی چھوٹی سی ریاست پر حکومت کرتا تھا۔ گوتم کے بچپن کے حالات اس سے زیادہ معلوم نہیں کہ اُس کی پیدائش کے ساتویں دن اس کی ماں جو کوئی راجا کی بیٹی تھی گزر گئی اور اُسے اس کی سوتیلی ماں نے جو اُس کی خالہ بھی تھی پالا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں گوتم کی شادی کوئی خاندان کی ایک راجکمار سے ہوئی۔ مگر قدرت نے اُسے گھریلو زندگی کی محدود مسرتوں کے لئے نہیں بلکہ اُس ابدی سعادت کے لئے پیدا کیا تھا جو روحانی الم کی آگ میں پٹنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ غم عشق کی جگہ اس کے دل میں غم و درگاہ کی وہ فلتن تھی جسے عیش و عشرت کے اسباب ناز و نعمت کے سامان کسی طرح نہیں مٹا سکتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ نوع انسانی کے حصے میں جتنا رنج و الم ابتداء سے آفرینش سے آیا تھا اس کا مجموعی احساس مٹ کر نوجوان گوتم کے سینے میں سما گیا تھا۔ وہ گہری واردات جو گوتم پر کوئی اٹھائیس برس کی عمر میں گزری اور جس نے اس کی زندگی کی کایا پلٹ دی اس پیرائے میں بیان کی جاتی ہے کہ اُسے ایک ہی روز بس پے درپے ایک بوڑھے، ایک بیمار، ایک مردے اور ایک

غریب بھکاری کو دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ زندگی کی المٹاکی اور پائیداری کے ان مسلسل نظاروں نے اس کے دل پر اتنا اثر کیا کہ اس نے گھر بار کو چھوڑ کر راہِ نجات کی تلاش میں بھٹکنے کا ارادہ کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ان ہی دنوں اس کے گھر میں بڑی منتوں مرادوں کے بعد جیسا پیدا ہوا۔ شاید اس خوف سے کہ کہیں یہ نئی زنجیر اُسے دُنیا سے اور زیادہ نہ جکڑ دے گو تم اسی رات چپ چاپ گھر سے نکل کھڑا ہوا۔

پہلے وہ گندھ کی پُرانی راجدھانی راجگیر کے قریب پہاڑیل میں ودوان برہمنوں سے مذہب اور فلسفے کی تعلیم حاصل کرتا رہا جب علم میں اس نے اپنے درد کی دوا نہ پائی تو چھ سال تک گھیا کے قریب پورو ویلا کے جنگلوں میں اپنے پانچ چیلوں کے ساتھ سخت ریاضت اور نفس کشی کی زندگی بسر کرتا رہا یہاں تک کہ ایک دن ضعف کی شدت سے گر کر بیہوش ہو گیا۔ اس کے چیلے یہ سمجھے کہ وہ مر گیا۔ لیکن کچھ دیر کے بعد اُسے ہوش آگیا اس نے یہ سمجھ لیا کہ نفس کشی کی زندگی منزلِ مقصود تک نہیں پہنچا سکتی۔ اس نے اس زندگی کو ترک کرنے کی شجاعت لی۔ اس کے چیلے اس سے بدگمان ہو گئے۔ اور اُسے چھوڑ کر بنارس چلے گئے۔

گو تم اکیلا زنجیرِ ندی کے کنارے ایک پیڑ کے تلے جا بیٹھا

اور ایک مدت تک یاس اور امید، شک اور یقین کی زبردستیاں
ڈولتے ڈولتے یکایک اس کے قدم ایک عقیدہ، واقعہ پر چڑھنے
کی طرح جم گئے۔ غلطی کے پردے سے نور کی کرن پھوٹ نکلی
جس نے گوتم کے دل و دماغ کو منور کر دیا اور اس کو سکون کامل
بخش دیا۔ وہ اس پیر کے نیچے سے جواب بودھی روکھ کہلاتا
ہے بدھ بن کر اٹھا۔

ہاں تا بدھ اپنے پیام تبلیغ کی غرض سے بنارس پہنچے۔
سب سے پہلے انہوں نے اپنے عقیدے کی تعلیم اپنے
پانچوں چیلوں کو دی جو انہیں گھیا میں چھوڑ کر چلے آئے تھے۔
گرہستوں میں ان کا پہلا پیر بنارس کے ایک دولت مند سیٹھ
کا بیٹا تھا۔ تھوڑے دن میں اس حلقے کی تعداد ساڑھ تک پہنچ گئی۔
بدھ نے ان لوگوں کو ملک کے مختلف حصوں میں تبلیغ کی غرض
سے روانہ کر دیا اور خود یورو دیلا جا کر تین برہمن بھائیوں کو اپنا پیر
بنایا۔ ان بھائیوں کا نام کاشیپ تھا اور ان کے علم اور زہد و
تقدس کا شہرہ دور دور تک پھیلا ہوا تھا۔ ان کو اپنے حلقے میں
شامل کر کے بدھ نے اپنی عظمت کا سکھ سارے گدھ پر بٹھا دیا
اور وہ اپنے پیروں کی ایک بڑی جماعت کے ساتھ راجگیر کی
طرف روانہ ہوئے۔ راجدھانی کے باشندے ان کی زیارت
کے لئے آسٹھ آئے اور خود راجا ممبھار نے ان کی خدمت میں

حاضر ہو کر اپنی عقیدت کا اظہار کیا اور انھیں شہر کے قریب بانسوں کے جنگل میں رہنے کے لئے جگہ دی۔

ایک مدت تک راج گھیر میں قیام کرنے کے بعد مہاتما بدھ اپنے والد کی خواہش کے مطابق اپنے وطن کپیل دستو پہنچے لیکن شہر میں داخل نہیں ہوئے بلکہ آبادی کے باہر ایک باغ میں ٹہر گئے۔ ان کے والد اور دوسرے عزیزان سے ملنے کے لئے آئے۔

دوسرے دن سمول کے مطابق مہاتما بدھ بھیک کا پیالہ ہاتھ میں لے کر اس شہر کی گلیوں میں پھرنے لگے جس میں کبھی وہ راج کمار کی شان سے رہتے تھے۔ سنا ہے کہ ان کے والد نے اس پر اعتراض کیا اور کہا ”ہم لوگ چھتریوں کے ایک عالی شان خاندان سے ہیں ہمارے بزرگوں میں سے کسی نے آج تک بھیک نہیں مانگی“ انھوں نے جواب دیا ”آپ اور آپ کے خاندان والے راجاؤں کے سلسلے سے تعلق رکھتے ہوں گے میرا سلسلہ تو قدیم بُدھوں سے ملتا ہے“

کپیل دستو میں اپنے بیٹے راہو کو اپنے حلقے میں داخل کر کے بڑھ راج کبیر کو واپس چلے۔ راستے میں انھوں نے شاکیوں اور کویوں کے قبائل میں سے بہت سے لوگوں کو اپنا پیرو بنایا۔ ان میں شاکیہ قبیلے کا ایک راجا بھدیا اور اس کے ساتھ انودہ آئندہ بھاگو، کیلا، اُپالی جھام اور دیودت بھی شامل تھے۔

آخذ ہوتا کے رفیق خاص بن گئے۔ انوردہ آگے چل کر سب سے بڑے استاد مانے گئے۔ اُپالی حجام کا شمار بھی اس طریق کے اکابر میں سے ہوتا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ بودہ بھکشوؤں کے سلسلے کے اندر ذات بات کا زل بالکل مٹ گیا تھا۔ ویجوت کی اہمیت اس مینٹ سے ہے کہ وہ کچھ دن بعد بدھ کی پیروی چھوڑ کر ان کے حریف بن گئے۔

کئی برس تک بدھ کا معمول رہا کہ برسات کا موسم راج گھر میں بسر کرتے تھے اور اس کے بعد دھرم کا پرچار کرنے کے لئے نکل کھڑے ہوتے تھے۔ ایک بار وہ کوشل کی راجدھانی سرسوتی گئے اور دوسری بار دریا کو پار کر کے ویشلی پہنچے جہاں جاتے تھے سب لوگ ان کو آنکھوں پر بٹھاتے تھے اور بہت سے ان کے پیرو بن جاتے تھے۔

بودہ مت کے آغاز کے پانچویں سال مہاتما بدھ کو دوبارہ کپل دستو جانا پڑا تاکہ اپنے والد کے آخری وقت میں ان کی خدمت کریں۔ راجا سدھودن نے ستانوے سال کی عمر میں دنیا سے رحلت کی اور بدھ کی والدہ ایشوی کا کوئی خبر لینے والا نہ رہا۔ ان دونوں خواتین نے بودہ مت کے سلسلہ فقر (سنگھ) میں داخل ہونے کی درخواست کی۔ بدھ کو کچھ تامل تھا مگر آخذ کے اصرار سے انھوں نے اجازت دیدی اور اُس دن سے

عورتیں بھی کچھ خاص پابندیوں کے ساتھ اس سلسلے میں داخل ہونے لگیں۔ چنانچہ اگلے سال راجا جیساہ کی رانی اس میں داخل ہوئیں۔

گیارہویں سال بدھ نے اپنے بیٹے راہو کو ایک درس دیا جو چار راہوں کی تعلیم کے نام سے مشہور ہے۔ بندرہویں سال پھر انھوں نے کھل دستہ جا کر اپنے رشتے کے بھائی مہاتام کو ہدایت کی۔ بدھ کے خسر نے انھیں بہت برا بھلا کہا کہ تم نے میری بیٹی کی زندگی برباد کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ تھوڑی دیر بعد زمین بھٹی اور بڑے میاں اس میں سا گئے۔

سترہویں سال بدھ نے شریعتی نام ایک میوا کے مرنے پر ایک خطبہ دیا۔ انیسویں سال ایک ہرن کو شکاری کے پھندے سے چڑایا اور شکاری کو جو بدھ کے قتل پر آمادہ تھا اپنے جن اخلاق سے گردیدہ کر کے اپنا پیرو بنالیا، ادرمیوں سال ایک مشہور ڈاکو انگو لی مال کے قتل کو تخیل کیا۔

اس کے بعد پچیس سال تک بدھ گنگا کی وادی میں سفر کر کے تبلیغ و ہدایت کا فرض انجام دیتے رہے یہاں تک کہ قیام میں اسی سال کی عمر میں دنیا سے رحلت کر گئے۔ ان کی وفات کو سی نگر کے مقام پر بوئی جو کھل دستہ سے اسی میل پورب میں (غیر معروف) علاقے کی ایک چھوٹی سی راج دھانی تھی۔

ان کی لاش کو جلا کر اس کی راکھ آٹھ حصتوں میں تقسیم کی گئی اور آس پاس کی ریاستوں میں بانٹ دی گئی۔ ان سب مقامات پر یہ راکھ ایک برتن میں رکھ کر زمین میں دفن کر دی گئی اور اس پر استوپ بنادے گئے۔ بدھ کی وفات کے بعد ان کے سنگھ میں سے پانچوار بہت منتخب ہو کر راج گیر میں جمع ہوئے اور انھوں نے مہاکاشیپ کی ہدایت کے مطابق بدھ کی تعلیمات کو دہرا کر اور باہمی مقابلے سے اس کی تصحیح کر کے اُسے زبانی یاد کر لیا۔ یہ بودھ مت کی پہلی مجلس تھی۔

بدھ کی تعلیم کی جان دہ پہلا خطبہ ہے جو انھوں نے نوربھیت حاصل کرنے کے بعد سب سے پہلے بنارس میں دیا تھا:-

”اے بھکشوؤ جو شخص دنیا دار سی کی زندگی کو ترک کرتا ہے اسے اخراط اور تغریط دونوں سے بچنا چاہئے۔ ایک طرف تو ان باتوں کا عادی نہ ہونا چاہئے جو دل کو اپنی طرف محض جذبات خصوصاً نفسانی خواہشات کی بنا پر پھینچتی ہیں۔ یہ جاہلیت کی ادنیٰ، ناشائستہ، ناکارہ زندگی ہے جو صرف دنیا کے پرستاروں کے لئے موزوں ہے۔ دوسری طرف نفس کشی کی عادت نہ ڈالنی چاہئے یہ بھی تکلیف دہ، ناشائستہ اور ناکارہ چیز ہے۔

”اے بھکشوؤ ان دونوں کے درمیان ایک اعتدال کی راہ ہے جسے ستھاگت (بدھ) نے دریافت کیا ہے۔ اس پر چلنے سے

آنکھیں کھل جاتی ہیں اور عقل سے پردے اُٹھ جاتے ہیں۔ یہی وسیلہ ہے سکونِ قلب، حکمت اعلیٰ روشن ضمیری اور نروان کے حاصل کرنے کا۔“

درحقیقت مجدّد نے کسی نئے مذہب کا اعلان نہیں کیا تھا بلکہ مذہبی مقصد کے ایک اہم پہلو کی طرف توجہ دلائی اور اس مقصد کو حاصل کرنے کی ایک نئی راہ دکھائی۔ اپنشدوں نے مذہبی مقصد کے جس پہلو پر زور دیا تھا یعنی وجودِ حقیقی کی معرفت اس سے مجدّد کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ روح کلی، آتما، برہمہ کے عقیدے کی نہ انھوں نے تلقین کی اور نہ اس سے انکار کیا ان کے قلب پر جو گہری واردات گزری وہ نوعِ انسانی کے انتہاء درد و الم کا احساس تھا۔ اس الم کی حقیقت، اس کے اسباب، اس کو دور کرنے اور حقیقی سکونِ قلب حاصل کرنے کی تدبیر وہ مسائل ہیں جن کا حل کرنا مذہبی مقصد کا ایک جز ہے۔ اسی جُز نے مجدّد کی ساری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیا اور اسی کے لئے انھوں نے اپنی ساری کوششیں وقف کر دیں۔ اپنشدوں کی نظری تعلیم سے مجدّد نے صرف انھیں چیزوں کو بیا جو ان کے خاص مقصد سے تعلق رکھتی تھیں یعنی کرم اور پُرنجمن کا عقیدہ اور زندگی کی ناپائیداری کا احساس۔ یہ احساس انھیں اس قدر شدت سے تھا کہ وہ نفسی کیفیات کے کسی مستقل حامل یعنی انفرادی

روح تک کے قائل نہ تھے۔ اب رہا مذہب کا علی پہلو تو مجھ کو ایک ایسے ضابطے کی تلاش تھی جو تہذیبِ نفس کے ذریعے جذباتِ خواہشات اور خیالات کو اس طرح قابو میں لے آئے کہ انسان احساسِ الم سے نجات حاصل کر لے۔ ایشندوں کی تعلیم میں تہذیبِ نفس کا کوئی طریقہ تفصیل سے بیان نہیں کیا گیا تھا، جو طریقے اس زمانے میں برہمنوں میں رائج تھے وہ ترکِ عمل اور نفس کشی کے طریقے تھے۔ انھیں مجھ نے آزما کر دیکھا۔ ان سے محض ہم کو اذیت پہنچی اور کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ قلب کو سکون حاصل نہ ہوا۔ اور الم ہستی سے نجات نہ ملی۔ اس لئے مجھ نے زرنجرندی کے کنارے پیل کے پڑ کے تلخ بیٹھ کر اپنی ساری باطنی قوت کو جو قدرت نے انھیں عطا کی تھی ایک ہی مرکز پر مجتمع کر دیا اور ایک حیرت انگیز جہدِ روحانی کے ذریعے اس مسئلے کو حل کر لیا جو ان کے لئے سواہن روح بن گیا تھا، یعنی شخصی الم اور الم کائنات سے نجات حاصل کرنے کے لئے نفس کشی اور نفس پرستی کے درمیان تہذیبِ نفس کی مفصل راہ ڈھونڈ لی۔

اسی بنارس والے مشہور خطبے میں آگے چل کر مہاتما مجھ اپنی زبردست روحانی واردات کا اور اس حقیقت کا جو ان پر منکشف ہوئی ہے ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ الم ہستی کیا ہے، کس طرح پیدا ہوتا ہے، کیونکر مٹتا ہے اور اس سے نجات

پالنے کے لئے زندگی کا کیا طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔

”یہ اے بھکشو! الم کی عظیم الشان حقیقت ہے۔ پیدایش الم ہے، انحطاط الم ہے، بیماری الم ہے، موت الم ہے۔ جن چیزوں سے ہم کو نفرت ہے ان کا ہونا الم ہے۔ جن چیزوں سے ہم کو رغبت ہے ان کا نہ ہونا الم ہے۔ غرض زندگی سے پنج گونہ وابستگی (یعنی عناصر خمسہ سے وابستہ ہونا) الم ہے۔

”یہ اے بھکشو! علت الم کی عظیم الشان حقیقت ہے :- طلب جو راحت و لذت کے ساتھ آواگون (تناسخ) کے چکر میں ڈال دیتی ہے اور اسی میں گمن رہتی ہے (یہ طلب تین طرح کی ہے) یعنی طلب راحت، طلب زندگی، طلب ثروت۔ یہ اے بھکشو! ازالہ الم کی عظیم الشان حقیقت ہے۔ طلب کے استیصال کے ساتھ الم بھی زائل ہو جاتا ہے۔ ہستیال سے مراد ہے کسی جذبے کا باقی نہ رہنا، طلب کو ترک کر دینا اس کو بالکل مٹا دینا، اس سے نجات حاصل کر لینا یہاں تک کہ خواہش کا نام بھی نہ رہے۔

”یہ اے بھکشو! اس طریق مستقیم کی عظیم الشان حقیقت ہے جس سے الم زائل ہو جاتا ہے یہ مقدس طریق آٹھ چیزوں پر مشتمل ہے :-

۱۔ عقیدہ حق۔

۳۔ ارادۂ نیک۔

۴۔ قول درست۔

۵۔ عمل صالح۔

۶۔ کسبِ حلال

۷۔ سعی معقول۔

۸۔ طبع بیدار

۹۔ فکرِ سلیم۔

اس خطبے میں مجل طور پر بُدھ کی تعلیم کے کل بُنیادی اُمیدیں موجود ہیں۔ اس کے بعد جو خطبات اُتھوں نے دئے سب کے سب اسی اجمال کی تفصیلات اسی نُکتے کے جزئیات ہیں۔ بُدھ سے پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ خواہشِ نفس کو فنا کرنے کے معنی ہیں خود نفس کو فنا کرنا جس کے لئے ہر قسم کے عمل کا ترک کرنا اور ہر قسم کے جذبات کو کچلنا ضروری ہے۔ یہاں تک کہ محبت اور خدمت کے جذبے کو بھی۔ لیکن بُدھ نے نفس کشی کی جگہ ضبطِ نفس کی، ترکِ عمل کی جگہ حُسنِ عمل کی راہ دکھائی، خصوصاً اس بات پر زور دیا کہ دُنیا کی محبت چھوڑنے سے اہلِ دُنیا کی محبت اور خدمت کا چھوڑنا مراد نہیں ہے بلکہ عالمگیر محبت تو نفسِ مطمئنہ حاصل کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ وہ اس قانونِ محبت کو یوں بیان کرتے ہیں :-

”عداوت کبھی عداوت سے نہیں ملتی بلکہ محبت سے ملتی ہے یہ اس کی فطرت ہے“

”ہمیں راحت کی زندگی بسر کرنی ہے تو اپنے دشمنوں سے عداوت نہ رکھنی چاہئے۔ دشمنوں کے زرخے میں رہتے ہوئے اپنے دل کو دشمنی سے پاک رکھنا چاہئے“

”غصے پر محبت سے بدی پر نیکی سے فتح پاؤ، لالچ پر سخاوت سے جھوٹ پر سچ سے“

مبدھ نے نفس انسانی کی گہرائیوں میں اتر کر احساسِ اَلَم کی عارفانہ تحلیل کی، جذبات و خواہشات کی تہ کے اندر پہنچ کر اس احساس کی جڑیں تلاش کیں۔ اور تہذیبِ نفس یعنی خیالِ قول اور عمل کو ایک اعلیٰ مقصد کے تابع کرنے کے لئے روحانی اخلاق و ریاضت کا ایک مہتمم بالشان طریقہ ترتیب دیا۔ یہ اعلیٰ مقصد کامل روحانی سکون کی وہ کیفیت ہے جسے مبدھ نے ”زروان“ کے نام سے تعبیر کیا ہے اور جسے ہم نفسِ مطمئنہ کہہ سکتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:-

”جس شخص نے حقیقت کو جان کر آزادی اور اطمینانِ صل کر لیا اس کا خیالِ مطمئن، اس کا قولِ مطمئن، اس کا عملِ مطمئن ہے۔ لوگوں کا عام طور پر یہ خیالِ سخا کہ مبدھ کا ”زروان“ فنا ہے محض ہے۔ اب محققوں نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ صحیح نہیں۔“

اگر یہ بات ہوتی تو مجھ کے طریق اور ان کے ہم عصر سناسیوں کے طریق میں جو ترک عمل اور فنا کی تعلیم دیتے تھے کچھ فرق نہ رہتا۔ نردان "فنا کا نام نہیں اور اس کا حاصل ہونا مرنے یا مردوں کی طرح جینے پر منحصر نہیں۔ اس سے مراد اس چیز کا فنا ہو جانا ہے جس کی وجہ سے آدمی آواگون کے چکر میں پڑ جاتا ہے یعنی خواہش نفس، طلب لذت، الفت ہستی۔ یہ ہے مجھ کا نردان اور یہ انسان کو اسی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے۔ مجھ کی ساری دلچسپی یہیں تک محدود ہے کہ انسان اس زندگی میں عالمگیر محبت کے ذریعے سے خواہش نفس اور احساس الم سے نجات پالے اور نفس مطمئنہ حاصل کر لے۔ اس کے بعد کوئی زندگی ہوگی یا نہیں ہوگی اس سے ان کو کوئی واسطہ نہیں۔ معلوم ہوتا ہے انہیں یہ اندیشہ تھا کہ پرلوک، آتما، برہمہ ان مسائل کے چکر میں پڑ کر لوگ موجودہ زندگی کے مسئلے سے غافل ہو جائیں گے۔ اس لئے جتنے سوالات ان چیزوں کے بارے میں کئے جاتے تھے وہ ان کا کوئی جواب نفی یا اثبات میں نہیں دیتے تھے۔ ان کے اس طرز کی وجہ سے ان کی تعلیم کے نظری حصے کے سمجھنے میں بڑی دقتیں ہوتی ہیں۔ کرم اور پُز جہم کو مانتا اور روح کے وجود کو نہ مانتا، عالم مظاہر کو تسلیم کرتا اور جس حقیقت کے یہ سب مظاہر ہیں اس کے بارے میں

کچھ نہ کہنا، ایسی باتیں ہیں جن کی بنا پر کوئی فلسفیانہ یا مذہبی نظریہ جو تناقض سے بری ہو قائم نہیں ہو سکتا۔ مگر سچ پوچھیے تو بدھ کو فلسفے یا مذہب کا مکمل نظام تعمیر کرنا مقصود ہی نہ تھا جو وہ ان نظری مسائل میں الجھتے۔ وہ تو محض نیک اور پاک زندگی کے ایک ضابطے کی تلقین کرنا چاہتے تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ آگے چل کر ان کے پیروؤں نے ان کے اقوال کی بطور خود تفسیر کر کے بڑے بڑے پیچیدہ اور مہتمم بالشان فلسفیانہ نظریات قائم کر لئے۔ انہوں نے زندگی کی بے حقیقی کے متعلق جو کچھ کہا تھا بعض نے اس کو لاشعیت کا فلسفہ بنا دیا اور بعض نے جو اپنشد کی تعلیم سے متاثر تھے اس سے وحدت الوجود کا فلسفہ اخذ کیا۔ بدھ نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ تہذیبِ نفس اور ترکِ دنیا کا جو نصب العین انہوں نے پیش کیا ہے اُسے حاصل کرنا ہے ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ اس لئے انہوں نے اپنے پیروؤں کی دو قسمیں قرار دیں۔ ایک تو بھکشوؤں کا منظم سلسلہ (سنگھ) دوسرے دنیا داروں کی جماعت۔ بعض احکام سب کے لئے عام تھے جن میں سے یہ پانچ سب سے زیادہ اہم ہیں :-

۱۔ کسی جاندار کو نہ مارو۔

۲ کسی کی چیز بے اجازت نہ لو۔

- ۳۔ چھوٹ نہ بولو۔
 ۴۔ فتنے کا استعمال نہ کرو۔
 ۵۔ زمانہ نہ کرو۔

یہ زندگی کے ابتدائی اصول ہیں جن کے بغیر کوئی اخلاقی جماعت وجود میں نہیں آسکتی۔ اس لئے ان کی پابندی بہکشیوں اور دنیا داروں سب کے لئے لازمی قرار دی گئی۔ لیکن جو لوگ روحانی ترقی کی منزلیں طے کر کے نفسِ مطمئنہ حاصل کرنا چاہتے ہیں ان کو دنیا داری کی زندگی چھوڑ کر بھکشوؤں کی جماعت میں داخل ہونے اور ان اصولوں پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا جو بدھ نے اپنے پہلے خطبے میں بیان کئے تھے۔ ان کے لئے علاوہ مذکورہ بالا پانچ حکموں کے پانچ اور احکام بھی ہیں:-

- ۱۔ رات کو بے وقت نہ کھاؤ۔
 - ۲۔ ہار نہ پہنو، خوشبو نہ لگاؤ۔
 - ۳۔ زمین پر بستر ابھھا کر سوؤ۔
 - ۴۔ ناچنے گانے بجانے اور نائک دیکھنے سے پرہیز کرو۔
 - ۵۔ سونے چاندی کے استعمال سے پرہیز کرو۔
- بھکشوؤں اور دنیا داروں کی تفریق ایک طرح کی مصالحت ہے جو بدھ کو زندگی کے واقعی حالات سے کرنی

پڑی۔ اس نے بودھ تہذیب کی نشوونما پر گہرا اثر ڈالا اور
عام زندگی پر ویدک ہندو تہذیب کے آخری زمانے میں جو
خالص مذہبی رنگ چھایا ہوا تھا اس میں ایک جھلکائیے نیادی
رنگ کی پیدا کر دی۔ اسی طرح دوسری چیزوں میں بھی
انہوں نے مصالحت سے کام لیا۔ عام لوگوں میں ذات پات
کی تفریق کو جو صدیوں سے چلی آتی تھی، بُدھ نے بالکل ختم
کر دینے کی کوشش نہیں کی لیکن سنگھ کے اندر ہر ذات کے
آدمی کو داخل کر کے انہوں نے اس تفریق کی مذہبی حیثیت کو
ختم کر دیا۔ ویدک مذہب کی قربانیوں کی انہوں نے سختی سے
مخالفت کی لیکن ویدک دیوتاؤں کے عقیدے کے بارے
میں زیادہ اسی سے کام لیا۔ چنانچہ برہمہ اور دوسرے دیوتاؤں
کو بودھ مت کے پیرو فرشتوں کی حیثیت سے ماننے لگے۔
بُدھ کی وفات کے وقت ان کا پیام گنگا کی داوی میں
اس سرے سے اُس سرے تک بلکہ باہر بھی دور دور پہنچ چکا
تھا۔ ان کے پیروں کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی
لیکن ابھی تک ان کی تحریک محض ایک اصلاحی تحریک تھی
اور اس نے جداگانہ مذہب کی شکل اختیار نہیں کی تھی۔ اس
سے اس کے بڑھتے ہوئے اثر سے ہندو مذہب کو ڈرنے کی
کوئی وجہ نہیں تھی۔ ذات پات کے نظام کی جڑوں کو بُدھ

کی تعلیم نے کھوکھلا کرنا شروع کر دیا تھا مگر چونکہ عام طور پر بودھ مت کے پیرو اس نظام کو بظاہر تسلیم کرتے تھے اس لئے برہمنوں کو یہ خطرہ محسوس نہیں ہوا تھا کہ یہ نئی تحریک ان کے اقتدار کو ختم کر دے گی۔ ان کی نظر میں اس کی اہمیت خانقاہ نشینوں کی ایک جماعت سے زیادہ نہیں تھی۔ ویدک ہندو مذہب کی اس عہد کی کتابوں میں بُدھ یا ان کے پیروؤں کا ذکر تک نہیں آتا۔

بودھ تحریک کی نشوونما کا پتہ جو کچھ چلتا ہے وہ بودھ مذہب کی مقدس کتابوں سے چلتا ہے۔ ان میں مرکزی اور بنیادی اہمیت رکھنے والی تین کتابوں کا سلسلہ ترمی پینک (تین ٹوکریاں) کہلاتا ہے۔ پہلی کتاب 'سُت' پانچ نکائیوں یا مجھوں پر مشتمل ہے۔ ان میں مہاتما بُدھ کے خطبات یا ان کی تعلیمات درج ہیں۔ پانچویں مجموعے کے ایک حصے میں بُدھ کے پچھلے جنموں کی کہانیاں ہیں جو بانگوں کے نام سے مشہور ہیں۔ دوسری کتاب 'وتیہ' بھی پانچ حصوں میں ہے جن میں بھکشوؤں کی زندگی کے متعلق مفصل ہدایات ہیں۔ تیسری کتاب 'ابھی بزم' سات حصوں میں نفعیاتی اور مابعد الطبیعی مسائل سے بحث کرتی ہے جن میں دراصل بُدھ کی تعلیم سے بہت کم تعلق ہے۔ بُدھ کے فلسفیانہ مذاق رکھنے والے پیروؤں

نے ان کے بعض اشارات کی بنا پر یہ طلسم افکار تیار کر لیا ہے۔
 ان کتابوں کے معنائیں مدتوں تک قلم بند نہیں ہوئے بلکہ زبانی
 روایات کی شکل میں ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتے
 رہے یہاں تک کہ دوسری صدی یا پہلی صدی مسیح میں پالی
 زبان میں ضبط تحریر میں آ گئے۔ پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ”تری
 ٹپک“ مگر بعد کے کوئی سو سال بعد چوتھی صدی قبل مسیح میں تریب
 ہو گئی تھی لیکن فرانسیسی مستشرق سلوین لیوی اور دوسرے علما
 کی تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ اس وقت تک تو پالی زبان ہی
 وجود میں نہیں آئی تھی۔ بدھ کی اصلی تعلیم ماگدھی یا اردھ ماگدھی
 زبان میں تھی جو صدیوں تک زبانی نقل ہوتی رہی اور کتاب کی
 صورت میں اس وقت تکھی گئی جب شمال ہند کے وسطی علاقے کی
 ایک زبان نشوونما پراکریٹ زبانی بن چکی تھی۔ ”تری ٹپک“ کے
 بعض حصوں میں خصوصاً جاملوں میں پہلی صدی قبل مسیح کے
 بعض واقعات کی طرف اشارات ہیں اس لئے تری ٹپک کے
 اس سے پہلے تریب پانے کا نظریہ قابل قبول نہیں۔ تھوٹرے
 دن بعد جب بودھ مت دو فرقوں میں تقسیم ہو گئی تو جنوبی بودھ
 اسی پالی تری ٹپک کو ماننے رہے لیکن شمالی بودھوں نے
 اس کی شرحوں کو جو غیر خالص سنسکرت زبان میں لکھی گئی تھیں اور
 اصل سے بہت کچھ مختلف تھیں اپنی کتب مقدسہ قرار دیا۔

بُدھ کی وفات کے بعد کوئی دوسرا سال تک ایک طرف تو
 بُدھ کی اصلاحی تحریک روز بروز مقبولیت حاصل کرتی رہی اور
 دوسری طرف اس میں اور ہندو مذہب میں بُعد بڑھتا گیا اور
 وہ صرف ایک اخلاقی اور روحانی ضابطے تک محدود نہیں رہی
 بلکہ اس نے اپنے نظری عقائد بھی مرتب کر لئے اور ایک جداگانہ
 مذہب کی شکل اختیار کر لی مگر تیسری صدی قبل مسیح کے وسط
 تک بودھ مت ہندوستان کی عام زندگی میں ایک ضمنی رو سے
 زیادہ نہ تھی جو ایک کنارے پر بہہ رہی تھی۔ سب سے بڑی رد
 بدستور ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کی تھی جس کی لہریں برابر
 پھیلتی چلی جاتی تھیں یہاں تک کہ چندر گپت موریا کے زمانے
 میں پہلی قومی سلطنت کے قیام نے اس میں اتنی وسعت اور
 وحدت پیدا کر دی کہ اس نے ہندوستانی زندگی کے اعلیٰ دھار
 کی حیثیت حاصل کر لی۔ بودھ مت کو زیادہ فروغ ملکہ اور
 اس کے آس پاس کے علاقے میں ہوا جہاں ہندو مذہب کو پہنچے
 ہوئے مقابلہ کم عرصہ گزارا تھا اور اس نے ایسی مضبوطی سے جڑ
 نہیں پکڑی تھی جیسے مغربی ہند میں۔ باقی ملک پر بودھ تحریک
 کا اثر بہت کم پڑا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ بُدھ کی تعلیم کے بعض
 پہلو خصوصاً عالمگیر محبت اور خدمت کی روح اور معاشرتی
 مساوات کا جذبہ ہندوستانی ذہن کے لئے ایک خاص کشش

رکھتے تھے اور جہاں جہاں یہ تعلیم پہنچتی تھی عام لوگ اسے آسانی سے قبول کر لیتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں آمد و رفت کی مشکلات اور اس بدامنی اور بے چینی کی وجہ سے جو چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو یا ہیڑائیوں نے پیدا کر رکھی تھی کسی نئی تحریک کی تبلیغ و اشاعت ایک بہت ہی دیر طلب کام تھا اور معمولی حالات میں بودھ مت کو سارے ہندوستان میں پھیلنے کے لئے نہ جانے کتنی اور صدیاں درکار ہوتیں۔ مگر ایک غیر معمولی واقعہ نے اس کی اشاعت کی رفتار کو دفعاً کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ چندرگپت موریہ کے پوتے اشوک نے جو اپنے دادا کی سلطنت سے بھی وسیع تر سلطنت کا مالک تھا بودھ مذہب اختیار کر لیا اور وہ بھی اس قدر جوش اور خلوص کے ساتھ کہ وہ خود بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہو گیا اور اپنے نئے مذہب کی عالمگیر اشاعت کو اس نے اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بنا لیا۔ بودھ مذہب میں ایک زبردست قوت تغیر تو پہلے ہی سے موجود تھی اب جو اسے امن و امان کی نصناعتی اور ایک زبردست سلطنت کے وسائل ہاتھ آئے تو اس نے تھوڑے ہی عرصے میں سارے ملک میں اپنا سکہ بٹھا دیا۔ مذہبی زراعت واری ہندوستانی ریاستوں کی پالیسی میں اس طرح پیوست ہو چکی تھی کہ اشوک نے انتہائی مذہبی برہمن کے باوجود ہندو مذہب کو دبانے کی کوئی

کوشش نہیں کی اور اگر کرتا بھی تو کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔
ہندو مذہب اب بھی کم و بیش ہندوستان کے ہر حصے میں اور خاص
طور پر مغربی ہند میں موجود تھا۔ لیکن صدیوں تک اس کا اثر بودھ
مذہب اور جین مذہب کے مقابلے میں کم رہا۔

(۲)

بودھ تہذیب کا دور

(سلسلہ قی-م تا سلسلہ ۶)

بودھ مت نے مور یہ سلطنت کی حمایت میں قومی مذہب بن
زندگی کے ہر شعبے پر گہرا اثر ڈالا اور مجموعی طور پر ہندوستانی تہذیب
کی سیرت اور صورت کو اس حد تک بدل دیا کہ وہ ایک نئی تہذیب
بن گئی جسے بودھ تہذیب کہنا چاہئے۔ اشوک کے (سلسلہ قی-۶
کے گاک بھگ) بودھ سنگھ میں شامل ہونے کے وقت سے لے
گیت سلطنت کے قیام یعنی چوتھی صدی عیسوی کے شروع
تک ساڑھے پانچو سال کا زمانہ ہندوستانی کی تاریخ میں بودھ
تہذیب کا دور ہے۔ اگرچہ بودھ مذہب کو ہندوستان پر ایسا
کامل تسلط جیسا کہ ویدک ہندو مذہب کو اس سے پہلے حاصل
تھا، کبھی میسر نہیں آیا اور نہ صرف ہندو مذہب بلکہ جین
مذہب بھی ایک عرصے تک اس کا خاصا طاقت ور حریف رہا۔

لیکن جہاں تک عام زندگی کا تعلق ہے وہ رنگ جو بودھ تہذیب نے پیش کیا تھا اس زمانے میں کم دیش ملک پر چھایا رہا۔ ہم یہ سیکھتے ہیں کہ اشوک کے دور حکومت میں بودھ تہذیب ہندوستان کی قومی تہذیب تھی۔ اشوک کے بعد سیاسی انتشار کے ساتھ تہذیبی زندگی میں بھی تفریق شروع ہو گئی۔ ہندو مذہب نئی ذہنی تحریکوں سے قوت حاصل کر کے رفتہ رفتہ بے حریف کی طاقت کو کم کرنے لگا۔ پھر بھی اس دور کے آخر میں بودھ مذہب اور تہذیب کا پتہ بھاری رہا۔ اس کے علاوہ خود اس ہندو تحریک نے جو نئے سرے سے اٹھ رہی تھی بودھ تہذیب کے بہت سے عناصر کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیا کہ وہ ہمیشہ کے لئے اس کا جز بن گئے۔ غرض بودھ مذہب کو ہندوستان کی قومی تہذیب کی حیثیت تو بہت تھوڑے دن حاصل رہی لیکن صدیوں تک اس کا تسلط ملک کی ایک بہت بڑی جامعیت پر رہا اور اس عرصے میں اس نے عام ہندوستانی ذہن پر اتنا گہرا اثر ڈالا کہ جب وہ ہندو مذہب کے بافقوں ہندوستان سے جلا وطن ہوئی تو اس پر اپنا گہرا نقش چھوڑ گئی جو کبھی نہ مٹ سکا۔

بودھ مت کے بنیادی اصولوں کو جن کی تعلیم اس کے بانی لو تم مجھ نے دی تھی ہم ادھر بیان کر چکے ہیں۔ اب اختصار کے

ساتھ یہ بتائیں گے کہ ان اُصولوں کی بنا پر جس تہذیب کی تعمیر ہوئی اس کی نمایاں خصوصیات کیا تھیں۔ سب سے پہلے ہم بودھ ریاست پر ایک نظر ڈالتے ہیں اس لئے کہ بودھ تہذیب کو قومی تہذیب کی حیثیت اسی وجہ سے حاصل ہوئی کہ ہندوستان کی سب سے بڑی ریاست نے اس کی سرپرستی کی۔ اور اس کی یہ حیثیت اس ریاست کے زوال کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔ بودھ راجا ہندوستان میں بہت سے گزرے اور ان میں سے بعض بڑی بڑی سلطنتوں کے مالک تھے لیکن صمیم معنوں میں بودھ مت کے اُصولوں پر پوری اُترنے والی صرف اشوک اعظم کی ریاست تھی۔

(الف)

پہلے باب میں ہم گدھ سلطنت کے بانی چندرگپت مور یہ کا ذکر کر چکے ہیں۔ چندرگپت کے بعد شترق۔ م میں اس کا بیٹا بندوسارا اور شترق۔ م میں اس کا پوتا اشوک "دیوانام پر یہ" دیوتاؤں کے محبوب کا لقب اختیار کر کے گدھ کے تخت پر بیٹھا اپنی حکومت کے پہلے آٹھ سال میں اشوک نے توسیع سلطنت کا خاندانی پالیسی کو جاری رکھا۔ اسی زمانہ میں کلنگ ہلاتا تھا مور یہ خاندان سے پہلے ہندو خاندان کے عہد میں گدھ

کی سلطنت کا ایک مجز تھا۔ لیکن سند سلطنت کے زوال کے دوران میں اس سے الگ ہو گیا تھا۔ اشوک نے اس علاقے پر چڑھائی کی اور بڑی سخت خونریزی کے بعد اسے فتح کر لیا۔ اس خونریزی نے اشوک کے دل پر اتنا اثر ڈالا کہ اس کی سیرت میں اور اس کی پالیسی میں یک بیک کا یا پلٹ ہو گئی اور اس نے فیصلہ کر لیا کہ آئندہ ملکوں کو تلوار سے زور سے فتح کرنے کے بجائے دلوں کو محبت کی قوت سے تسخیر کرے گا۔ بودھ مذہب کا پیر تو وہ پہلے سے تھا لیکن اب بودھ کی تعلیم اس کے دل کی گہرائی میں اتر گئی۔ وہ بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہو گیا اور اس نے بودھ مذہب کی اشاعت اور اس کی بنیاد پر ایک اخلاقی ریاست کی تعمیر کو اپنی زندگی کا مقصد بنا لیا۔ کانگ کی فتح کے بعد اشوک کی ریاست انتہائی جنوبی مکرٹے کو چھوڑ کر سارے ہندوستان میں پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی ساخت وہی تھی جو چندر گپت کے زمانے سے چلی آتی تھی یعنی جاگیر می وفاق۔ لیکن اس کے اندر اب بودھ کی تعلیم کے فیضان سے محبت اور خدمت کی روح سرایت کر گئی تھی۔

اشوک کے طرز حکومت کا پتہ ان فرمانوں سے چلتا ہے جو اس نے پتھر کی چٹانوں پر کھدوا کر ملک کے مختلف حصوں میں نصب کرا دیے تھے۔ اپنی پدرانہ حکومت کے اصول کو اس نے

اپنے ایک فرمان میں یوں بیان کیا ہے۔ ”جس طرح انسان اپنے بچے کو ایک سمجھدار کھلائی کے سپرد کر کے مطمئن ہو جاتا ہے اس امید پر کہ یہ سمجھدار کھلائی میرے بچے کو اچھی طرح رکھے گی اسی طرح میں نے لاکھوں محو دیہاتیوں کی فلاح دیہود کے لئے مقرر کیا ہے۔“ لوگوں کو یہ بتانا چاہئے کہ ”دیوانام پریہ“ ان کے باپ کی طرح ہے۔ ”دیوانام پریہ“ انہیں اپنی جان کے برابر عزیز رکھتا ہے اور اپنی اولاد سمجھتا ہے۔“ اشوک کی یہ شفقت ہر مذہب ہر طبقے اور ہر خطے کے لوگوں پر کیساں تھی۔ اس کے نزدیک کل شہریوں کی مادی اور روحانی ہر قسم کی فلاح کا انتظام کرنا ریاست کا فرض ہے۔ چنانچہ ایک طرف تو اس نے مفادِ عامہ کے کاموں پر اور دوسری طرف اخلاقی عامہ کی درستی پر اپنی پوری توجہ صرف کر دی۔

اس نے ملک کے ہر حصے میں سڑکیں تعمیر کرائیں، ان کے کنارے سایہ دار درخت لگوائے، تھوڑے تھوڑے فاصلے پر بادیاں کھدوائیں اور پیاؤ بنوائے جہاں پیاسوں کو پانی پلایا جاتا تھا۔ اس نے ہر قسم کی جڑی بوٹیوں اور ان پھلوں کی کاشت کو جو دوام میں کام آتے ہیں بہت ترقی دی اور آدھیوں اور جانوروں کے علاج کے لئے شفا خانے کھلوائے، خیرات کا بہت معقول ادارہ وسیع پیمانے پر انتظام کیا گیا۔ راجا اور اس کے خاندان والوں کی

طرف سے اوقات قائم گئے جن کی آمدنی محتاجوں میں تقسیم ہوتی تھی اور دوسرے خیراتی کاموں میں صرف کی جاتی تھی۔ اور راجا کی تعالید میں پر جا بھی ان کاموں میں سرگرمی دکھانے لگی۔

اخلاقی اصلاح کے لئے جہاں تک تلقین کام دے سکتی ہے اشوک نے اس میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اس زمانے میں نشر و اشاعت کی جو بہترین صورت ممکن تھی وہ اشوک نے اختیار کی یعنی سیلوں اور مجموعوں میں مذہبی اور اخلاقی تمثیلیں دکھانے کا اہتمام کیا اور پتھر کی چٹانوں پر نصیحتیں اور ہدایتیں کھدوا کر سارے ملک میں جا بجا نصب کرائیں۔ یہ نصیحتیں کسی خاص مذہب کے عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں بلکہ اخلاق و معاشرت کا ایک عام بلند اور پاکیزہ نصب العین پیش کرتی ہیں جسے اشوک ”دھم“ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ زور قدیم ہندو روایات کے مطابق والدین کی اطاعت اور بزرگوں کی تعظیم پر دیا گیا ہے۔ مذہبی روادار می بھی اشوک کے نظام اخلاق میں اہم درجہ رکھتی ہے۔ اس کا حکم ہے کہ بوجھ بھکٹ، یوں اور برہمنوں کی یکساں سرپرستی اور تعظیم کی جائے ”جو کوئی عقیدت کے جوش میں اپنے مذہب کی تعریف کرتا ہے اور دوسرے مذہبوں کو برا کہتا ہے دراصل وہ اس فعل سے اپنے مذہب کو بہت سخت نقصان پہنچاتا ہے۔ اس لئے

سب سے بہتر یہ ہے کہ آپس میں اتحاد رہے۔ ایک دوسرے کے اخلاقی احکام کو غور سے سنے اور ان پر عمل کرے۔ دیوا نام پر یہ کی تمنا ہے کہ ہر مذہب کے لوگ علم و فضل سے آراستہ اور اپنے عقیدے میں کھڑے ہوں۔ نوکروں اور غلاموں سے اچھا سلوک کرنے کی تاکید کی گئی۔ جانوروں کو اذیت پہنچانے کی ممانعت ہو گئی اور ان کو ذبح کرنے پر سخت پابندیاں عائد کی گئیں۔ انتہائی روادار سی کے باوجود اشوک نے جانوروں کی قربانیوں، خلافِ تہذیب رسموں اور ان تہواروں کی قطعاً ممانعت کر دی تھی جن میں جانور لڑائے جاتے تھے یا اخلاقی بے اعتدالیاں کی جاتی تھیں۔ ظاہر ہے کہ عام طور پر ہندوان باتوں کو مذہب میں مداخلت سمجھ کر بہت برہم ہوئے ہوں گے خصوصاً ویدک قربانیوں کی ممانعت پر سخت احتجاج ہوا ہو گا۔ لیکن تاریخی شہادت یہی بتاتی ہے کہ اشوک ان احکام کی تعمیل کرانے میں کامیاب ہوا۔ اپنی تخت نشینی کے تیرھویں سال اس نے اخلاقی ملقبین اور اعتساب کے کاموں کے لئے خاص سرکاری افسر مقرر کئے جو ”دھم دھاماتر“ کہلاتے تھے۔ یہ محنت مندوں کے لئے الگ الگ مقرر کئے گئے تھے اور اس بات کے ذمہ دار تھے کہ ہر مذہب کے پیروں سے خود ان کے مذہبی احکام اور ریاست کے اخلاقی ضوابط کی پابندی کرائیں۔

اگرچہ بعض اصلاحوں کو عمل میں لانے کے لئے اشوک کو دوسرے مذہبوں کی آزادی میں کسی قدر مداخلت کرنی پڑی لیکن اس کا ”دھم“ مجموعی طور پر ایک ضابطہ اخلاق تھا جو کسی خاص مذہب یا عقیدے سے تعلق نہیں رکھتا تھا۔ اشوک میں بے تعصبی اور وسعتِ قلب اس حد تک تھی کہ بعض ملکاؤں اس کے بودھ ہونے میں شبہ نہ ہے۔ لیکن کولمبی، سارناٹھ اور ساچی کی لاشوں پر اس کے جوا حکام کندہ ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف بودھ مت کا پیرو تھا بلکہ بودھ سنگھ کا سرناربن گیا تھا۔ ہندو ریاست میں تو برہمنوں کو جو علم و فضل یا زہد و تقدس میں ممتاز تھے، مشیروں کی حیثیت سے ملکی معاملات میں بہت کچھ دخل تھا گو یا کسی حد تک ریاست مذہب کی تابع تھی لیکن بودھ ریاست میں کم سے کم اشوک کے زمانے میں معاملہ برعکس ہو گیا یعنی راجا مذہب کا سردار سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ جب اشوک کو یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اختلاف عقائد کی وجہ سے بودھ مت کے پیرو دو فرقوں میں تقسیم ہو جائیں گے تو اس نے مداخلت کر کے اس کا سید باب کر دیا سارناٹھ کی لاش پر اس کا یہ حکم کندہ ہے۔

”جو بھکشو یا بھکشینی سنگھ میں تفرقہ ڈالے اُسے سفید کپڑا پہنا کر خانقاہ کے باہر رکھا جائے“ اسی سلسلے میں بودھ مت

کے ہماروں کے نام مذہبی تعلیم کے بارے میں مفصل ہدایات ہیں
 اس کے علاوہ اس نے بودھ مذہب کی تبلیغ کے لئے نہ صرف
 ہندوستان کے مختلف حصوں میں بلکہ لٹکا، برما، باختر، شام،
 مصر، مقدونیہ اور دوسری یونانی ریاستوں میں معلم بھیجے۔
 اس اخلاقی ریاست کا مرکز راجا کی ذات تھی۔ دھم کے
 مطابق قانون بنانا اور اسے نافذ کرنا، ریاست کے افسروں کو
 ہدایتیں دینا اور ان کے کام کی نگرانی کرنا خود راجا کا کام تھا۔
 اس کا ایک پردھان منتری (وزیر اعظم) تھا جو اماتہ کہلاتا تھا۔
 باجگزار ریاستوں کو چھوڑ کر اشوک کی اصل ریاست حدود میں
 تقسیم تھی جن میں سے چار اہم صوبے یعنی اجین، کشیلا، کلنگ
 (اڑیسہ) اور سورنامگرہ (جنوبی ہند کا ایک حصہ) راجا کے قریبی
 مشفقہ داروں کے زیرِ حکومت تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہی خاندان
 کے لوگوں کو صوبہ داروں کے عہدے پر مقرر کرنے کا دستور
 عام تھا اس لئے کہ اشوک بھی تخت پر بیٹھنے سے پہلے ایک صوبے
 کا حاکم تھا۔ خود راجا اور صوبہ داروں کی مدد کے لئے مشیروں
 کی مجلسیں تھیں جو اعلیٰ عہدے داروں پر مشتمل تھیں انھیں "پرشد"
 کہتے تھے۔ پرشد کے ارکان ہر معاملے میں آزادی سے رائے دیتے
 تھے اور اگر ان میں آپس میں اختلاف ہوتا یا ان کی رائے راجا
 کی رائے سے مختلف ہوتی تو وہ جہاں کہیں بھی ہو اس سے اطلاع

پہنچ جاتی تھی اور وہ معاملے پر دو بارہ غور کرتا تھا۔ صوبہ دار اور
پرشد کے ماتحت ہانا تر تھے۔ افسروں کا یہ طبقہ کم دیش موجودہ
سول سروس کی طرح ہر محکمے کے اعلیٰ عہدوں پر قابض تھا۔ کچھ اور
عہدے دار لالچک یا راجک کہلاتے تھے اور افسرانِ مال اور حکام
عدالت دونوں کے فرائض انجام دیتے تھے۔ ان کے نیچے عہدہ داروں
کے اور کئی درجے تھے۔ ان سب لوگوں کے ذمے معمولی فرائض۔ کچھ
علاوہ اخلاق عامہ کی اصلاح اور نگرانی کا کام بھی تھا۔ خاص طور
پر اخلاقی تلقین اور اعتبار کے کاموں کے لیے دھم بھانا تر مقرر
کئے گئے تھے۔

عدالت کے حکام کو اسٹوک نے مختلف ذرائع سے فیصلہ دیا
دی ہیں اور بیدارہ مخزی، ذہنی توازن اور اندامات کی تائید کی
ہے۔ ہانا تر دوں کا ایک خاص طبقہ اس نے اس عہدے سے مقرر
کیا تھا کہ دو رہ کر کے عدالتوں کا معائنہ کرتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے
اسٹوک اس نظریہ کا قابل تھا کہ سزا کا مقصد انتقام نہیں بلکہ اصلاح
ہونا چاہئے۔ اسی نقطہ نظر کے ماتحت اس نے قانون تعزیرات
میں ترمیمیں کیں۔ جن لوگوں کو موت کی سزا دی جاتی تھی ان میں تین
روز کی جہالت ملتی تھی تاکہ ان کے عزیز عدالت میں رحم کی درخواست
پیش کر سکیں یا کم سے کم مجرم توبہ استغفار کر سکے اپنے آپ کو سیر
آخرت کے لئے تیار کر لے۔ جہاں رحم کا موقع ہوتا رحم کیا جاتا

مگر عموماً اشوک کا انصاف بڑا سمیت ہوتا تھا یہاں تک کہ جب اس کا
 بھائی مہندر عدالت سے مجرم قرار پایا تو اشوک نے خود اس کی موت
 کا حکم صادر کیا۔ سزائے موت کے علاوہ قید کی سزا کا رواج مور یہ
 ریاست میں اشوک سے پہلے سے چلا آتا تھا۔ اپنی حکومت کے
 ابتدائی زمانے میں اشوک قیدیوں پر بہت سختی کرتا تھا لیکن آگے
 چل کر اس کا سلوک ان کے ساتھ بہت بہتر ہو گیا۔ اس کی
 تاجپوشی کی سالگرہ کے موقع پر ہر سال کچھ قیدی چھوڑے جاتے
 تھے۔ یوں بھی بہت سے بڑے قیدی رہا کر دیئے جاتے تھے
 اور بیماروں کی بیڑیاں کاٹ دی جاتی تھیں۔ بعض صورتوں
 میں قیدیوں کے بال بچوں کی پرورش کا انتظام ریاست کی طرف
 سے ہوتا تھا۔

باقی انتظامات اشوک کے زمانے میں وہی تھے جو چندر
 گپت مور یہ کے زمانے میں تھے اور جن کا ذکر میگاستھینس کے
 حوالے سے اوپر آچکا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جب اشوک نے ریاست کی قریب قریب
 ساری آمدنی مذہبی تبلیغ کے کاموں میں صرف کرنی شروع کر دی
 تو اس کے دزیروں نے مل کر اس سے مغرول کر دیا۔ اس سے ایک
 طرف تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ راجا کا ریاست کی آمدنی کے بہت
 بڑے حصے کو کسی ایک مذہب کی اشاعت کے لئے صرف کرنا

قدیم ہند میں قابل اعتراض سمجھا جاتا تھا۔ اور دوسرے یہ کہ پر جا کے مفاد کے لئے راجا مغز دل بھی کیا جاسکتا تھا۔

غرض بودھ ریاست نے مجموعی طور پر ہندو ریاست کی روایات کو قائم رکھا۔ وہ ہندو ریاست کی طرح اپنے سیاسی دستور کے لحاظ سے جاگیر کی دفائی اور دائرہ عمل کے لحاظ سے تہذیبی ریاست تھی جسے اس معنی میں مذہبی بھی کہہ سکتے ہیں کہ راجا ملک کے قانون و انصاف اور عام اخلاقی پالیسی کی بنا خود اپنے مذہب پر رکھتا تھا، اگرچہ دوسرے مذاہب کے ساتھ وہ رواداری کا برتاؤ کرتا تھا اور ان کو عقیدے اور عمل کی زیادہ سے زیادہ آزادی، جہاں تک وہ ریاست کی عام پالیسی کے خلاف نہ ہو، دیتا تھا۔ البتہ اتنا فرق ضرور تھا کہ ہندو ریاست میں مذہبی طبقے یعنی برہمنوں کو مشوروں کی حیثیت سے دخل تھا لیکن بودھ ریاست میں برہمن تو کیا بودھ بھکشو بھی کوئی دخل نہیں رکھتے تھے۔ اس کے برعکس راجا کو ایک حد تک مذہبی سردار کا رتبہ حاصل تھا۔ آگے چل کر ہندو ریاست میں راجا کی جو حیثیت ہو گئی وہ بودھ مذہب ہی کا اثر تھا۔

برہمنوں کا اقتدار بودھ تہذیب کے زمانے میں نہ صرف ریاست میں بلکہ عام طور پر سماج میں بہت کم ہو گیا۔ بودھ تحریک نے ہندوستان کے معاشرتی نظام میں سب سے بڑی تبدیلی

یہی کی کہ ذاتوں کی تفریق کو اگر مٹایا نہیں تو اس کی اہمیت کو ضرور کم کر دیا۔ بودھ سنگھ نے اپنے دروازے ہر ذات کے آدمی کے لئے کھول کر ذات پات کے نظام کی مذہبی بنیاد کو ہلا دیا۔ عام سماجی زندگی میں ذاتوں کا فرق قائم رہا لیکن ان کے مدارج کی ترتیب کسی قدر بدل گئی، یعنی امرا جو عموماً پھتری تھے اور دولت مند تاجر جو عموماً دلین تھے برہمنوں سے زیادہ معزز سمجھے جانے لگے۔ البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جس طرح بودھ مذہب کا زور اس کے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی مشرقی ہند میں زیادہ اور مغرب میں کم رہا اسی طرح معاشرتی نظام پر جو اثر اس نے ڈالا وہ گندھ اور وادی گنگا میں بہت زیادہ اور پنجاب، گجرات وغیرہ میں محض برائے نام تھا۔ یہاں برہمنوں کا اقتدار بودھ تہذیب کے دور میں بھی بدستور قائم رہا۔

بودھ مذہب کا ایک اور اہم اثر یہ تھا کہ جانوروں کی قربانی جسے اشوک نے اپنے زمانے میں بالکل موقوف کر دیا تھا۔ عام ہندو سماج میں ہمیشہ کے لئے بند ہو گئی۔ صرف بعض فرقوں مثلاً کالی کے پوجنے والوں میں باقی رہی۔ جانوروں کی قربانی کو موقوف کرانے، گوشت خوری ترک کرانے اور عام طور پر اسہا کو رواج دینے میں بودھ مت کے ساتھ جین مت کا بھی بڑا حصہ ہے۔

(ب)

سیاست اور معاشرت کے علاوہ علم اور تعلیم کو بھی بودھ
 تحریک نے بہت متاثر کیا۔ بُدھ سے پہلے علمی اور مذہبی زبان
 سنسکرت تھی۔ سب مقدس کتابیں ویدک اور سنسکرت زبانوں
 میں تعین جھنیں صرف برہمن اور چھتری ہی سیکھ سکتے تھے۔ اس
 لئے تعلیم صرف ان ہی ادبھی ذاتوں تک محدود تھی۔ بُدھ کی
 مساوات پسندی کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ انھوں نے اپنے
 پیام کی تبلیغ کے لئے سنسکرت کی جگہ عام بول چال کی زبان کو
 اختیار کیا تاکہ حق کی دولت خاص و عام سب کے حصے میں آئے
 ان دنوں بُدھ کے وطن میں ہندی آری زبان کی مشرقی بولی
 رائج تھی۔ اسی کو بُدھ نے اپنے عقیدے کی تلقین کا ذریعہ بنایا
 غالباً اشوک کے زمانے تک یہ زبان جو بُدھ کے پیروں کی
 مذہبی زبان بن گئی تھی بودھ مت کے ساتھ ساتھ دور دور پہنچ
 چکی تھی اور ہندوستان کے مختلف حصوں میں لوگ اس سے
 واقف تھے۔ اسی لئے اشوک نے جو فرامین چٹانوں پر کندہ
 کرائے ان میں بھی زبان استعمال کی۔ یہ کہتے جو ہندوستان
 میں تحریر کے قدیم ترین نمونے ہیں براہمی رسم الخط میں ہیں جو
 کسی سامی ماخذ سے ہندوستان پہنچا اور جس سے موجودہ دیوناگری

وغیرہ نکلی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں تحریر کا فن ہندوستان میں رائج ہو چکا تھا اور اکثر جھٹوں میں لوگ براہی رسم الخط میں لکھ پڑھ سکتے تھے ورنہ اشوک کا اپنے فرامین جاہی ستونوں پر کندہ کرانا بالکل بے معنی ہوتا۔ آگے چل کر جب بودھ مت کی مقدس کتابیں پہلے پہل ضبطِ تحریر میں آئیں تو دسلی علاقے کی ایک زبان جو پالی کہلاتی تھی مشرقی بولی سے کہیں زیادہ مقبولیت حاصل کر چکی تھی اس لئے یہ کتابیں اسی زبان میں بھی گئیں۔ غرض ابتدائی بودھ مت نے عوام کی زبان کو مذہبی زبان بنا کر تعلیم کا دروازہ عوام کے لئے کھول دیا اور اس طرح ذات پات کے نظام پر ایک اور کاری ضرب لگائی۔ جہاں تک علوم و فنون کا تعلق ہے بودھ مذہب والوں کی دلچسپی عموماً اپنے مذہبی علوم تک محدود رہی۔ ذہنی اقلیم پر اس دور میں برہمن ہی قابض رہے۔ چنانچہ فلسفہ، مذہبی قانون اور سیاسیات و اقتصادیات کے مہتم بال نشان نظام فکر جو اس عہد میں تعمیر ہوئے، اور رزمیہ شاعری کے شاہکار جو اس کے آخری حصے میں تصنیف کئے گئے، ان سب کا سہرا برہمنوں ہی کے سر ہے۔ یہاں تک کہ خود بودھ مذہب کی فلسفیانہ تعبیر لاشیئیت اور عینیت کے نظاموں کی شکل میں، ان ہی برہمنوں کا کارنامہ ہے۔ جو بودھ سنگھ میں شریک ہو گئے تھے۔

(ج)

ہندوستانی ذہن کو غیر معتدل رہبانیت پسندی سے نجات دلاکماں میں جو تاریکی اور جولاہی بودھ مت نے پیدا کر دی تھی وہ فن تعمیر اور فنونِ لطیفہ کی ترقی کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ موریہ سلطنت سے پہلے ہندوستان میں عموماً لکڑی کی عمارتیں بنتی تھیں اس لئے ان کا کوئی نمونہ زمانہ کی دستبرد سے ہمیں بچ سکا۔ پتھر کو عمارت کے لئے استعمال کرنا اشوک سے کچھ پہلے شروع ہو چکا تھا لیکن بڑے پیمانے پر پتھر کی عمارتیں سب سے پہلے اشوک نے بنوائیں اور اس کے بعد ان کا عام رواج ہو گیا۔ ان میں سے شاہی محلوں کو تو زمانے نے مٹا دیا لیکن بعض استوپ، ستون، و ہارہا خاندانوں اب تک باقی ہیں۔ استوپ کے نمونے سائپچی اور بارمہٹ میں اب تک نظر آتے ہیں۔ ان کے جنگلوں اور پھاٹکوں پر جو نقش و نگار کندہ ہیں ان کے مضموع مذہبی نہیں، بلکہ دنیاوی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں اور اس زمانے کی معاشرت کی بولتی ہوئی تصویریں پیش کرتے ہیں۔ ستون سخت سنگ ستارہ کے ایک ڈال کے ترشے ہوئے چالیں سے بنے کر پچاس فٹ تک اونچے ہوتے تھے اور ان کی سطح کو اس قدر رگڑنے سے کہ شیشے کی طرح چمکنے لگتی تھی۔ اس کے اوپر کے حصے میں چوکور پایہ دے کر اس پر

گھنٹی کی شکل کا مرگول اور کوئی خاص علامت، عموماً شیر کی صورت بنی ہوتی تھی۔ ان میں سب سے نمایاں سارناتھ کا ستون ہے۔ اس پر شیروں کی چار شاخدار مور تیں دھرم چکر کو لئے کھڑی ہیں۔ بنانے والے نے ان شیروں کے پھٹوں کا کچھاؤ ۱۰۰ درجوں کا اجماع دکھایا کہ ان کی طاقت کو ظاہر کرنے میں کمال کر دیا ہے۔

بودھ آرٹ کا مایہ ناز کا رنامہ اجنتا کے غاروں کے دیوار اور ان کی دیواروں کے نقش و نگار ہیں۔ ان تصویروں میں جو دوسری صدی قبل مسیح سے لے کر پانچویں صدی عیسوی تک بنائی گئیں بودھ آرٹ کی خصوصیات اپنی مکمل شکل میں نظر آتی ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ چیز قابل غور ہے کہ اجنتا کی نقاشی صحت اور خوبی کے لحاظ سے اس پائے کی ہے کہ ہم اسے صدیوں کی فنی نشوونما کا نتیجہ سمجھنے پر مجبور ہیں۔ چونکہ ویدک ہندو عہد میں نقاشی کوئی قابل ذکر حیثیت نہیں رکھتی تھی اس لئے عرف یہی توجیہ ممکن ہے کہ اجنتا کے آرٹ کا سلسلہ جنوبی ہند کی درازری تہذیب کی معرفت دادی سندھ کی قدیم تہذیب سے ملتا ہے۔ اس نظریے کو تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ آرٹ درازری فہن کی پیداوار ہے جسے بودھ مت کی مساوات پسندی کی بدولت قومی تہذیب میں حصہ لینے کا موقع ملا تھا، یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ان موقعوں میں آریوں کے پہلو پہ پہلو فیکری

قوموں مثلاً ناگ وغیرہ کی صورتیں کیوں اس قدر نمایاں خفیت رکھتی ہیں۔ دوسری خصوصیت جو ان تصویروں میں اور بودھ عہد کے کل آرٹ میں نظر آتی ہے ضبط و اعتدال ہے، یعنی زیادہ آرائش اور تکلف سے پرہیز اور جذبات کے اظہار میں ایک مناسب حد سے آگے نہ بڑھنا۔ یہ بھی بودھ مذہب کی تعلیمات کا بلاد اسطہ اثر ہے۔ تیسری خصوصیت جو بودھی سنو پدم بانی کی دلکش تصویر سے ظاہر ہوتی ہے یہ ہے کہ گہری روحانیت اور باطنیت کے ساتھ ساتھ بودھ آرٹ میں کائنات کے ظاہری حسن و جمال سے لطف اندوز ہونے کا جذبہ بھی رچا ہوا ہے۔

(۵)

اس تہذیب کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کرنے کے بعد جو بودھ مذہب کی بنیاد پر تعمیر ہوئی تھی ہمیں ایک نظر اس پر ڈالنی ہے کہ سچی سنہ کی ابتدائی صدیوں میں کن اسباب کی بنا پر اس مذہب کا اثر ہندوستان میں گھٹنے لگا۔ حالانکہ اسی زمانہ میں یہ ایشیا کے بعض اور ملکوں میں روز بروز پھیل رہا تھا۔ بظاہر تو اس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مور یہ فاؤنڈ کے ممال کے ہر ایک عرصے تک یہ حکومت کی سرپرستی سے

محروم رہا بلکہ پیشہ مترجس نے مور یہ سلطنت کو ختم کر کے مگدھ
 میں سنگ خاندان کی حکومت کی بنیاد ڈالی، اس مذہب کا
 سخت دشمن تھا۔ وہ ان محدودے چند اشخاص میں سے ہے
 جنہوں نے ہندوستانی حکمرانوں کی مذہبی رواداری کی روایات
 کی خلاف ورزی کی یعنی اس نے محض مذہبی تنصب کی بنا پر
 بودھ مت والوں پر طرح طرح کے ظلم کئے۔ سنگ خاندان کے
 بعد مگدھ پر کتو خاندان کی حکومت رہی اور آخر میں وسط ہند
 کے آندھرا راجاؤں نے اس ملک کو فتح کیا۔ یہ سب حکمران
 ویدک ہندو مذہب رکھتے تھے اور اگرچہ عام طور پر انہوں نے
 اپنی بودھ رعایا کو مذہبی آزادی دے رکھی تھی مگر ظاہر ہے کہ
 ان کے زمانے میں بودھ مت ریاست کا مذہب نہیں رہا تھا۔
 دراصل ہندوستان میں بودھ مت کے زوال کا سبب یہ

نہیں تھا کہ وہ حکومت کی سرپرستی سے محروم ہو گیا تھا۔ اس
 لئے کہ یہ صورت تو صرف مشرقی اور وسطی ہند میں تھی۔ شمال
 مغربی ہند میں بودھ مت کو مور یہ سلطنت کے خاتمے کے بعد
 بھی سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل رہی۔ ششہ ق۔ م کے
 لگ بھگ یونانیوں نے جو ریاستیں قائم کی تھیں ان کے
 حکمرانوں نے بودھ مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ان میں سب سے
 بڑے اور طاقت ور فرمانروا منندر کے متعلق تو یہاں تک

کہا جاتا ہے کہ وہ بودھ پیکشوں کے سلسلے میں داخل ہو گیا تھا۔ پھر جب سترہویں صدی میں کشان قوم نے آگریونی ریاستوں کا خاتمہ کر دیا اور اپنی وسیع ریاست قائم کی تو اس کے حکمرانوں کے دلوں کو بھی بودھ مذہب نے مسخر کر لیا اور کشک کے زمانے میں تو کم دہش استوک کی ریاست کے مرنے کی ایک زبردست بودھ ریاست بن گئی۔ اس کے کئی سو سال بعد قنوج کی سلطنت کا مانی ہریش دروہن بھی بودھ مذہب کا پیرو تھا۔ لیکن بودھ مذہب کو قومی مذہب کا، اور بودھ تہذیب کو قومی تہذیب کا درجہ مور یہ سلطنت کے زوال کے بعد پھر کبھی حاصل نہ ہو سکا بلکہ اس کی مقبولیت رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی یہاں تک کہ گپت سلطنت کے آغاز میں وہ ایک چھوٹی جماعت کا مذہب بن کر رہ گیا اور پھر آئندہ پانچ صدیوں میں رفتہ رفتہ ہندوستان سے غائب ہی ہو گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بودھ مذہب کے انحطاط کی وجہ حقیقت سلطنت کی سرپرستی سے محرومی نہیں تھی بلکہ ہمیں اس کی وجہ معلوم کرنے کے لئے سطح کے نیچے ذرا گہری نظر ڈالنی ہو گی۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ جب گوتم بدھ نے اپنی تعلیم شروع کی تو اس کی مشیت محض ایک اصلاحی تحریک یا تہذیب نفس کے ایک عملی ضابطے کی تھی۔ وہ کسی نئے مذہب کی بنیاد نہیں ڈالنا چاہتے تھے بلکہ اپنے عہد کے مذہبی احساس میں جو کمی

محسوس ہوئی اُسے پورا کرنا مقصود تھا چنانچہ ان کا سارا زور ہم آہنگ اخلاقی عمل، ہمدردی، محبت اور معاشرتی مساوات کی تلقین پر رہا۔ آگے چل کر حیب ان کی تعلیم کی بنا پر ایک جداگانہ مذہب تعمیر کیا گیا تو اس کے لئے اُن چیزوں کے اصدانے کی ضرورت ہوئی جن کے بغیر نہ کوئی مذہب مکمل ہو سکتا ہے اور نہ مقبولیت حاصل کر سکتا ہے یعنی مبادا، و معاد کا عقیدہ اور معبود کا تصور۔

بدھ کا طریقہ خیال ان سوالات کے بارے میں محض منفی تھا یعنی وہ ان کا کوئی جواب نہیں دیتے تھے بلکہ پوچھنے والوں کو پوچھنے سے منع کر دیتے تھے۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں اسفوں نے جو کچھ کہا تھا اس سے صرف یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا تھا کہ دنیا میں صرف احوال و مظاہر کا وجود ہے جو ہمیشہ تغیر کی حالت میں رہتے ہیں اور ان کی تہ میں کوئی مستقل وجود حقیقی یا جوہر نہیں۔ گویا وہ نہ تو روح کو تسلیم کرتے تھے اور نہ مادے کو بلکہ صرف کثرت مظاہر کے وجود کو۔ اس کی بنیاد پر ناگھارجن نے ایک مفصل فلسفیانہ نظریہ قائم کیا جو مادہ صمیک کے نام سے مشہور ہے اس میں بدھ کے قول کو اس کے منطقی نتیجے تک پہنچا کر کائنات کی ہستی کو محض فریب نظر ثابت کیا گیا ہے جو سب آلام کا باعث ہے، اور بردان یا سخت کو اس فریب کا اٹھ جانا یعنی عدم محض کی حالت تصور کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نفی ہستی کا نظریہ خود

بودھ مذہب کے حلقے کے اندر بھی مقبول نہیں ہو سکتا تھا اور نہیں ہوا۔ لیکن اس نے شہرت بہت حاصل کی اور نادائق لگ اسے پیروانِ بدھ کا عام عقیدہ سمجھنے لگے۔ جب مادھیمک نظر یہ سے کام نہیں چلا تو بودھ مت کے ان مفکروں نے جو انپند کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کر چکے تھے۔ بدھ کے اقوال کی تائید کر کے اس سے وحدت وجود اور عینیت کے مختلف نظریے اخذ کئے لیکن یہ اس قدر دراز کار اور پیچیدہ تھے کہ ماننا تو ایک طرف ان کا سمجھنا ہی لوگوں کے لئے مشکل بنتا۔ غرض بودھ مذہب کائنات کی حقیقت، آغاز اور انجام کا کوئی سادہ اور دلنشین تصویر پیش نہیں کر سکا جو انپند کے فلسفے کے مقابلے میں ہندوستانی ذہن کو متاثر کرتا۔

اگر مبادی و معاد کے قابلِ قبول تصور کی کمی کی بدولت بودھ مذہب ہندوستان کے اہل علم میں مستقل طور پر رائج نہیں ہونے پایا تو دوسرے نقص یعنی کسی معبود کا تصور نہ ہونے کی وجہ سے اسے عام لوگوں میں بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور جتنی ہوئی وہ بھی اس وقت جب ایک طرف برہمہ اور دوسرے دیوتا، جن کا ذکر ویدوں میں ہے، معبودوں کی حیثیت سے نہ سہی پھر بھی مقدس ہستیوں کی مشیت سے تسلیم کر لئے گئے اور دوسری طرف گوتم بدھ کو ایک

معبود کی حیثیت حاصل ہو گئی اور ان کے بُت بنا کر پوجے جانے لگے۔ بُت پرستی ہندوستان کی ابتدائی اقوام میں ہمیشہ سے چلی آرہی تھی اور ویدک مذہب اور ہندو مذہب اُسے مٹا نہیں سکتے تھے۔ یونانی حکمرانوں کے اثر سے جنہوں نے شمال مغربی ہندوستان میں اپنی ریاستیں قائم کرنے کے بعد بودھ مذہب اختیار کر لیا تھا۔ اس مذہب میں خصوصاً اس کے مہایان فرقے میں ایک طرح کی بُت پرستی داخل ہو گئی۔

اب تک ہم نے ان رُکاوتوں کا ذکر کیا ہے جو بودھ مت کی راہ میں ابتدا سے حامل تھیں مگر ان کے باوجود وہ اپنی دوسری خصوصیات یعنی معاشرتی مساوات اور اخلاقی ضبط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ ترقی کرتا رہا۔ اب ہم اس مذہب کی آئندہ نشوونما پر نظر ڈال کر یہ بتائیں گے کہ اس میں کیا تغیرات واقع ہوئے جنہوں نے اس کی ان خصوصیات کو بھی زائل کر دیا۔ اور جو کچھ دلکشی اس کے اندر ہندوستانی ذہن کے لئے تھی، اس کا خاتمہ کر دیا۔ ہم اندر پر کہہ چکے ہیں کہ مجدھ کی وفات کے بعد پہلی بودھ مجلس میں ان کی تعلیمات جمع کر کے دیبا نی یا دگری گئی تھیں۔ کوئی سو سال بعد ویشالی کے مقام پر دوسری مجلس اس غرض سے منعقد ہوئی کہ جو اختلاف پیروان مجدھ کی مغربی اور مشرقی جماعتوں میں پیدا ہو گیا تھا اس کا فیصلہ کیا جائے۔ مشرقی جماعت

در اصل دیشالی کے دجیوں پر مشتمل تھی جو غالباً تورانی نسل کے پوچھ
 قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ اور مغربی جماعت میں بالائی دادی
 گنگا، مالوے اور دکن کے بھکش شامل تھے۔ گویا نزاع دراصل
 تورانی بودھوں اور ہندوستانی بودھوں میں تھی۔ مشرقی جماعت
 یہ چاہتی تھی کہ بھکشوؤں کو بے خمیر کی تاڑی پیسنے کی اور سونے
 چاندی کا دان قبول کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ ان
 کی طرف سے اس قسم کی دس رعایتوں کا مطالبہ مجلس میں پیش کیا
 گیا۔ مغربی جماعت نے اس مطالبے کو مبدہ کی تعلیمات کی اخلاقی
 روح کے منافی سمجھ کر سختی سے مخالفت کی۔ آخر فیصلہ مندرجہ
 جماعت کے حق میں ہوا۔ حریفوں کی دس باتوں میں سے صرف
 ایک بات اور وہ بھی محض مجزوی طور پر مانی گئی۔ مجلس نے تو یہ
 فیصلہ کر دیا مگر بہت سے لوگوں نے اس کو نہیں مانا اور قدیم
 بودھ سنگھ چھوڑ کر اپنا ایک الگ جتھا بنا لیا۔ یہی بودھ مذہب
 کی وہ پودھ تھی جسے چند غیر ہندوستانی عناصر نے پیدا کیا اور
 دوسرے غیر ہندوستانی عناصر نے نشوونما دے کر مہایان یا
 شمالی بودھ مت بنا دیا جو ہندوستان کی زمین میں زیادہ نہ
 پنپ سکی مگر نیپال، تبت اور چین وغیرہ میں مستقل طور پر جڑ
 پکڑ گئی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ اشوک اور اس کے جانشینوں کے

زمانے میں جب بودھ مذہب کے قدیم یا ہندوستانی طریق کو اس قدر فروغ ہوا کہ وہ سرکاری اور قومی مذہب بن گیا، یہ نیاز فرما پر دہ خفا میں پوشیدہ رہا۔ لیکن مور یہ سلطنت کے زوال کے کوئی سو اسو سال بعد یونانی حکمرانوں کے بودھ مذہب اختیار کر لینے کی وجہ سے اس کو ابھرنے کا موقع مل گیا اس لئے کہ یونانیوں کی عشرت پسند طبیعت کو قدیم بودھ طریق کی سختیوں کے مقابلے میں اس جدید طریق کی سہولتوں نے اپنی طرف کھینچ لیا۔ یونانیوں کے بعد شمال مغربی ہند میں کشاں خاندان کا دور دورہ ہوا۔ یہ لوگ اسی یوچی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جس کی ایک شاخ دجیوں کے نام سے صدیوں پہلے مشرقی ہند میں آکر بس گئی تھی اور اسی نے بودھ مذہب کے قدیم طریق سے ہٹ کر جدید طریق کی بنا ڈالی تھی۔ اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ جب کشاں بودھ مذہب کی طرف مائل ہوئے تو انھوں نے اسی جدید طریق کو پسند کیا جو تورانی ذہن کے سانچے میں ڈھلا ہوا تھا۔ ان کے سب سے بڑے راجا کنشک نے اشوک کی تقلید میں ایک زبردست بودھ ریاست قائم کی اور بودھ مت کی تجدید اور اصلاح کے لئے ایک مجلس منعقد کی جو بعض کے نزدیک بودھ مذہب کی تیسری اور بعض کے نزدیک چوتھی مجلس تھی۔ وہی جدید یا تورانی طریق جس کے ماننے والے پانچ سو سال پہلے ویشالی کی مجلس میں اقلیت

میں تھے اب طریق اکبر (مہایان) کے نام سے سرکاری بودھ مذہب قرار پایا اور قدیم یا ہندوستانی طریق طریق اصغر (ہین یان) کے نام سے محض اقلیت کا مذہب رہ گیا۔ مہایان نے ترمی ٹیک کو جو کچھ عرصے پہلے پالی زبان میں ضبط تحریر میں آچکی تھی اصلی شکل میں اختیار کرنے کے بجائے مخلوط سنسکرت میں اس کی شرح اپنے عقائد کے مطابق لکھوائی اور اسی شرح کو اپنی کتاب مقدس قرار دیا۔ مہایان میں بدھ کے بنائے ہوئے اخلاقی مضامین کی بدشوں کو بہت ڈھیلا کر دیا گیا۔ اس کے علاوہ کتاب مقدس کو سنسکرت میں منتقل کرنے اور سنسکرت کو مذہبی زبان قرار دینے کے یہ معنی تھے کہ اس طریق میں حقیقت کی روشنی عوام تک پہنچانے اور معاشرتی مساوات پیدا کرنے کا جذبہ جو قدیم بودھ مذہب کی جان تھا باقی نہیں رہا تھا۔

بہر حال مہایان کو قدیم بودھ طریق سے روز بروز زیادہ بعد ہوتا گیا اور اسی نسبت سے وہ ہندوستانی ذہن سے دور اور ہندوستان میں غیر مقبول ہوتا گیا۔ البتہ کشک اور دوسرے بودھ راجاؤں کی کوششوں سے نیپال، چین، تبت میں اس کا عام رواج ہو گیا۔ اسی لئے اسے شمالی بودھ مت بھی کہتے ہیں۔ اب رہا ہین یان یا قدیم طریق تو وہ ہندوستان میں

سرکاری حمایت سے محروم ہو کر ایک طرف مہایان اور دوسری طرف ہندو مذہب کے حلقوں کے مقابلے میں پسپا ہوتا چلا گیا۔ اگرچہ لنکا، برما، سیام وغیرہ میں اس نے وسیع علاقے فتح کر لئے چونکہ یہ جنوبی ملکوں میں زیادہ مقبول ہوا اس لئے اسے جنوبی بودھ مت بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعد کی صدیوں میں بھی مہایان اور ہین یان دونوں ہندوستان کے بعض حصوں اور دوسرے ایشیائی ملکوں میں تہذیبی اثرات ڈالتے رہے اور اب بھی ڈال رہے ہیں ان کا ذکر ہندوستان کی قومی تہذیب کے بیان سے تعلق نہیں رکھتا۔

ہین یان یا اصل ہندوستانی بودھ مذہب کا ایک اور حریف، جسے کچھ عرصے سے بڑی طاقت حاصل ہو گئی تھی، جین مذہب تھا۔ اس کے آغاز کے متعلق مختلف نظریے ہیں بعض کے نزدیک یہ بودھ مت کی ایک شاخ ہے جس نے جداگانہ مذہب کی حیثیت پانچویں صدی عیسوی میں اختیار کی۔ مگر بعض محقق یہ کہتے ہیں، اور انھیں کا قول اب زیادہ مستند سمجھا جاتا ہے، کہ اس کا سلسلہ نرگریہ فرقے سے ملتا ہے جسے پارس ناٹھ نے بُدھ سے پہلے قائم کیا تھا اور مہادیو نے بُدھ کے زمانے میں ایک مستقل مذہب کی شکل دی تھی چونکہ اس مذہب کی کتابیں جس میں گیا رہ انگ مذہبی حیثیت رکھتے

ہیں، بہت مدت کے بعد یعنی پانچویں صدی عیسوی میں ظلم بند
 ہوئیں، اور اس وقت تک یہ بودھ مت سے بہت متاثر ہو چکا
 تھا۔ اور اس کے اکثر بنیادی عقائد کو اختیار کر چکا تھا اس لئے
 یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ یہ بودھ مت ہی کی ایک شاخ ہے۔
 بہر حال جین مذہب کی امتیازی شان یہ تھی کہ اس نے اہنسا
 کے عقیدے کو بہت توسیع دی اور صرف حیوانات و نباتات
 ہی کو نہیں بلکہ عناصر کے ذرات تک کو جاندار مان کر قابل احترام
 قرار دیا۔ اس کے علاوہ اس نے دنیا داروں کو دولت حاصل
 کرنے اور صرف کرنے اور زندگی کی لذتوں سے لطف اٹھانے
 کی اس سے کہیں زیادہ آزادی دی جتنی بودھ مذہب نے
 دی تھی اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ بہت سے لوگوں خصوصاً
 تاجروں کے طبقے کو اس نے بودھ مت سے اپنی طرف کھینچ لیا۔
 اگرچہ اس کی مقبولیت آگے چل کر بہت کم ہو گئی پھر بھی یہ ایک
 مجدد دائرے میں ہمیشہ باقی رہا اور اب تک ہے۔

بودھ مذہب کا اثر ہندوستان میں کم ہو جانے کے چ
 اسباب ہم نے اوپر بتائے ہیں ان کے علاوہ ایک اور سبب
 بھی تھا اور وہی سبب سے اہم تھا۔ ہندو مذہب کو جو بودھ
 کی ولادت سے پہلے سارے ہندوستان کے دلوں کو مسح کر چکا
 تھا یہ بودھ مذہب کے مقابلے میں عارضی شکست بعض اندرونی

مزدوریوں کی وجہ سے ہوئی تھی۔ اس شکست نے ہندو مذہب کی کایا پلٹ کر دی۔ وہ نئی شکل میں اور نئی قوت کے ساتھ اپنے حریف کا مقابلہ کرنے کے لئے اُٹھ کھڑا ہوا اور آخر کار اس پر غالب آیا۔ اس کی تفصیل آئندہ باب میں معلوم ہوگی۔

(۳)

ہندو میت بُودھ تہذیب کے دور میں

موریہ سلطنت کے ختم ہونے کے بعد۔ جتنے عرصے شمال مغربی ہند میں پہلے یونانی اور پھر گھٹان حکومت کرتے رہے، داؤدی گنگا میں سنگ خاندان اور کنگو خاندان کی حکومت رہی اور اس کے بعد جنوبی ہند کے آندھرا راجاؤں نے اس علاقے کو فتح کر لیا۔ ان سلسلوں کے حکمران ہندو مذہب کے پیرو تھے اور گو ان میں سے سنگ خاندان کے بانی کُشیہ معزز کے سوا ب نے بُودھ مذہب کے ساتھ تعصب کا نہیں بلکہ انتہائی رواداری کا برتاؤ کیا، پھر بھی ان کے عہد میں بُودھ مذہب کی بجائے ہندو میت نے سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل کر لی اور عوام کے دلوں پر قبضہ کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ ان دونوں مذہبوں کی یہ کشمکش دراصل ہندوستانی ذہن کی اندرونی کشش

کھلی جو پانسو سال تک جاری رہی۔ یہاں تک کہ گنپت سلطنت کے ماتحت ہندو مذہب نے پھر تقریباً سارے ہندوستان پر اپنا سکہ بٹھا دیا اور نئے سرے سے قومی مذہب کی حیثیت حاصل کر لی۔ لیکن اپنی کھوئی ہوئی جگہ پانے کے لئے ہندو مذہب کو اپنے اندر بہت سی تبدیلیاں کرنی پڑیں۔ اس نے بودھ مذہب کی کامیابی اور ناکامی دونوں سے سبق حاصل کیا اور خاص و عام کے دونوں کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے جن چیزوں کو چھوڑنے کی ضرورت تھی چھوڑا اور جنہیں اختیار کرنے کی ضرورت تھی اختیار کیا۔ بودھ تہذیب کا زمانہ، جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں، ہندو دیت کے لئے ایک عبوری دور تھا جس میں قدیم یا ندیک ہندو مذہب کچھ بیرونی اثرات اور کچھ اندرونی تحریکوں سے متاثر ہو کر رفتہ رفتہ ایک نئے مذہب کی شکل اختیار کر رہا تھا جو پُرانک ہندو مذہب کہلا یا۔ یہاں ہم ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کے اس عبوری دور کا ایک مختصر سا جائزہ لیتے ہیں۔

(الف)

اس عبوری دور کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ہندو ارباب فکر نے تعلید کی دگری کو چھوڑ کر نئی راہوں کے

آزما شروع کیا۔ سرکاری مذہب کی حیثیت کھودینے کی وجہ سے جہاں ہندویت کو بہت سی مشکلیں پیش آئیں وہاں ایک بڑی آسانی بھی ہوئی کہ اُسے ریاست کی نگرانی سے آزاد ہو کر جدتِ فکر سے کام لینے کا موقع ملا۔ اب تک ساری ذہنی جدوجہد مذہب کے مرکز پر مجتمع تھی اب مختلف علوم نے اپنے الگ دائرے بنانے شروع کئے۔ انہوں نے مذہب سے کھلم کھلا قطع تعلق نہیں کیا بلکہ جو کچھ کہا مذہب کے نام سے یا اس کی سند سے کہا لیکن حقیقت میں علوم کی تخصیص کا اور ان کے دُنیاوی رنگ اختیار کرنے کا عمل شروع ہو گیا۔

فلسفے کے میدان میں اس زمانے میں پانچ نئے نظامِ فکر وجود میں آئے۔ ان میں سے تین جلی کا یوگ نظری اعتبار سے کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتا بلکہ دراصل سانکھ فلسفے کا عملی نتیجہ ہے۔ نفسیات اور نظریہ علم کے وہ کل تصورات جن سے تین جلی نے کام لیا ہے سانکھ فلسفے سے ماخوذ ہیں۔ اس کے پیش نظر بھی یہی مقصد ہے کہ روح انسانی فطرت اور جہانیت، کرم اور آواگون کی قیود سے آزاد ہو کر حقیقت کی معرفت اور سکونِ مطلق کی کیفیت حاصل کر لے جسے وہ نردان کے بجائے یوگ کہتا ہے۔ اس کے حصول کا ذریعہ اس نے عبادت اور ریاضت کو قرار دیا ہے۔ عبادت

سے مراد ہے ایشور یعنی اس روح برتر کی بندگی، جہانیت، کرم اور آواگون سے بری ہے۔ اور ریاضت سے مراد ہے جس دم اور مراقبہ وغیرہ کے ایک پیچیدہ ضابطے کے ذریعے سے رفتہ رفتہ نفسی وظائف خصوصاً خواہشات و جذبات کو فنا کر دینا۔ اس تدبیر ہی روحانی ترقی میں ایک منزل وہ بھی آتی ہے جب یوگی کو فوقی فطرت قوتیں حاصل ہو جاتی ہیں مثلاً گزشتہ اور آئندہ کی خبر، زمین و آسمان کا علم، لوگوں کی فطروں سے چھپ جانا، ہوا میں اُڑنا، سمندر سے گزرنا، لیکن یہ اس کا اصل مقصد نہیں ہے۔ اُسے تو سحر و کمال، سکونِ محض حاصل کرنا ہے، اس لئے وہ اس منزل پر ٹھہرتا نہیں بلکہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔

یوگ کبھی ہندوستان کا عام مذہب نہیں بن سکا پھر بھی اس نے بودھ مت کی طرح ہندوستانیوں کے خیالات اور ان کی زندگی پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ خدا پرستی کا عنصر موجود ہونے کی وجہ سے غالباً وہ بودھ مت سے زیادہ مقبول ہو سکتا تھا۔ لیکن ایک تو سانکھ فلسفے نے، جس کو اس نے اپنا نظری اساس قرار دیا تھا، ہندوستانی ذہن کو مستقل طور پر متاثر نہیں کیا دوسرے اس کی شدید ریاضت اور نفس کشی کی وجہ سے عوام اور اس اوہام پرستی کی وجہ سے جو اس میں داخل ہو گئی تھی

خواص اُس سے دور رہے۔

نیا ئے اور دلشیشک کے نظام بھی اُسی مقصد کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ جو ہندوستان کے کل فلسفیانہ مذاہب کا مشترک مقصد ہے، یعنی حقیقت کے علم کے ذریعے نجات حاصل کرنا۔ لیکن ان دونوں فلسفوں میں علم سے مراد وجدان نہیں بلکہ ادراک و تعقل ہے یعنی سائنٹیفک علم جو مشاہدے اور عقل کی مدد سے حاصل ہوتا ہے۔ نیا ئے کا موضوع ہے۔ پرمان اور پریمیہ یعنی ثبوت اور وہ چیز جس کا ثبوت دینا سہیہ پرمان منطق اور نظریہ علم کے اد پریمیہ طبیعیات کے بنیادی مسائل پر مشتمل ہے۔ ان سب علوم میں خصوصاً منطق میں ہندوستانی ذہن نے اب سے کوئی ڈھائی ہزار برس پہلے جو سمیت فکر اور وقت فطر حاصل کر لی تھی اُس کی مثال اس زمانے کے دنیا میں یونان کے سوا اور کہیں نہیں ملتی۔ دلشیشک دراصل طبیعیات کا نظام ہے اور جو ہر فرد کے نظریے پر مبنی ہے مگر اس کے ساتھ نفسیات اور منطق کے مباحث بھی ملے جملے ہیں۔ غرض نیا ئے اور دلشیشک دونوں میں دراصل صحیح علمی فکر کام کر رہی ہے جس نے مذہبی مابعد الطبعی فکر کا ہلکا سا پردہ اوڑھ رکھا ہے سائنکھ، یوگ، نیا ئے اور دلشیشک چاروں میں یہ بات مشترک ہے کہ وہ اپنے نظریات کی بنا ویدوں کی تعلیم پر

نہیں رکھتے۔ چنانچہ وہ وحدت وجود کے قائل نہیں بلکہ انفرادی
 روحوں کی اور مادی اشیاء کی کثرت کو تسلیم کرتے ہیں اور
 مادے اور روح دونوں کو قدیم مانتے ہیں۔ آزادی خیال
 کے زمانے میں فکر و نظر کی مختلف راہوں پر چل کر ہندو ذہن
 نے عبادت و کائنات کے مختلف تصورات اختیار کر کے دیکھ
 لیا کہ اس کی تسکین ان نئے طریقوں سے نہیں ہوتی بلکہ اس کو
 اسی پُرانے طریق کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو ویدوں کی
 تعلیم پر مبنی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ نئے تجربوں سے اس
 نے بہت سی باتیں اخذ کیں اور پُرانے مذہب کو نئے حالات
 کے مطابق بنانے کے لئے اس میں بہت کچھ ترمیمیں کیں۔
 ہندو فلسفے کے دو بقیہ نظام پُرو مانسا اور اُتر مانسا
 اُن چاروں نظاموں سے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے اس بات
 میں ممتاز ہیں کہ یہ اپنے افکار کی بنیاد کتب وید کی تعلیمات پر
 اور اُتر مانسا اُنپشددوں کی تعلیم پر رکھتا ہے۔

پُرو مانسا ویدوں کو الہامی مانتا ہے اور ان کے احکام
 کی تعمیل کو واجب جانتا ہے مگر اُسے نہ تو ان عقائد سے واسطہ
 ہے جو وید نے دیوتاؤں کے بارے میں ظاہر کئے ہیں اور
 نہ ان ہدایات سے جو انسانوں کے باہمی معاملات کے متعلق
 دی ہیں بلکہ صرف ان احکام سے جن میں رسموں اور قربانیوں

بھجنوں اور دعاؤں کا ذکر ہے۔ ان احکام کو یعنی منتروں اور
 براہمنوں کو اصول موضوعہ قرار دے کر منطقی ترتیب اور علیٰ صحت
 کے ساتھ عبادات کا ایک پورا نظام تیار کیا گیا ہے۔ پُرومانا
 کا یہ ایک طرفہ رجحان غالباً ردِ عمل تھا اُس زمانے کے مذہبی
 فلسفوں کے اس عام رنگ کے خلاف کہ ان سب میں ویدوں
 کو بالکل نظر انداز اور رسوم و عبادات کو یکسر رد کر دیا گیا تھا۔
 جس طرح پُرومانا نے براہمنوں کی پیروی میں ویدوں
 کی تعلیم کے ایک خاص پہلو یعنی رسوم و عبادات پر زور دیا اسی
 طرح اُتر مانسا یا زیڈانت نے اُنپشَدوں کی بنیاد پر ایک دوسرے
 پہلو یعنی وحدت وجود کے عقیدے پر زور دے کر اسے
 ایک باضابطہ فلسفے کی شکل دے دی۔ دراصل مانسا کے یہ
 دونوں مذہب مل کر ایک مذہبی فلسفہ بناتے ہیں جو ایک طرف
 بودھ مت اور جین مت کے مقابلے میں اور دوسری طرف
 ہندو فلسفے کے غیر تقلیدی مذہبوں کے مقابلے میں ویدک
 ہندو مذہب کی حقیقت ثابت کرتا چاہتا ہے۔

(ب)

ہندو مذہب کو اپنے عقائد اور رسوم و عبادات کی فلسفیانہ
 ترتیب اور توجیہ کے علاوہ اس کی ضرورت پیش آئی کہ ویدوں

کے احکام کی بنا پر انفرادی اور اجتماعی فرائض اور تعلقات کے اُصول مقرر کرے۔ چنانچہ قدیم دھرم سوتروں کی جگہ دھرم شاستروں کے نام سے معاشرت اور معاملات کے مفصل اور موجبہ منابضے مرتب کئے گئے اور سیاسی مسائل کا ایک جداگانہ منابضہ ارتھ شاستر کے نام سے بنایا گیا۔ ہندو مذہب کی مقدس کتابوں میں چاروں دیدوان کے تہمتے اور خلاصے، براہمن، آرنیک، اُپنیشد اور دھرم سوتر مشرقی یعنی الہامی کتابوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دھرم شاستروں کا درجہ ان کے بعد ہے۔ اور وہ سمرتی یعنی دیدوں سے ماخوذ روایات کہلاتے ہیں۔ یہ دھرم شاستر مذہبی قوانین کے مجموعے ہیں جو عقاید و عبادات کے علاوہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے کل پہلوؤں پر حاوی ہیں۔ ان میں سب سے اہم اور مشہور منو کا دھرم شاستر ہے جو جدید تحقیقات کے مطابق دوسری یا تیسری صدی عیسوی میں مرتب ہوا۔ منو ذات پات کے نظام کو دھرم کی بنیاد قرار دے کر حقوق و فرائض کی تقسیم ذاتوں کے لحاظ سے کرتا ہے اور برہمنوں کی فضیلت پر بہت زور دیتا ہے۔ قانون کا ماخذہ شرتی اور سمرتی کے علاوہ رسم و رواج اور ظہیر انسانی یا عقل انسانی کو بھی قرار دیتا ہے جس کے معنی دراصل یہ ہیں کہ مگر ریاست یا راجا کو اپنے

قوانین کی بنا ہندو مذہب کی مقدس کتابوں پر رکھنی چاہئے مگر اُسے ایسے غیر مذہبی قوانین بنانے کا بھی حق حاصل ہے جو عقل کے معیار پر پورے اُترتے ہوں۔ اس کے علاوہ ملک کے مختلف حصوں کے مقامی رسم و رواج کو بھی قانون کی حیثیت حاصل ہے۔ اس سے دو اہم نتائج نکلتے ہیں ایک یہ کہ غالباً ہندو مذہب نے منو کے زمانے میں ریاست کے حکم کو بھی مذہبی حکم کی طرح واجب التعمیل تسلیم کر لیا۔ دوسرے یہ کہ اس نے قبل ہندو عہد کے رسم و رواج کو، جو ہندوستان کی قدیم قوموں میں پایا جاتا تھا، سندھوں دے دی۔ جو کچھ نیک لوگ یعنی اونچی ذات والے، جو دھرم کے پابند ہیں کرتے چلے آئے ہیں اسی کو وہ (راجا) قانون قرار دے گا۔ اگر وہ ملکوں، خاندانوں اور ذاتوں (کے رسم و رواج کے) خلاف نہ ہو۔“

منو نے فرد اور ریاست کے حقوق و فرائض کا نہایت مفصل ضابطہ مذہب کے نقطہ نظر سے پیش کیا ہے۔ لیکن تفریق اور تفصیل کے عمل نے جو ہندوؤں کے ذہنی زندگی میں شروع ہو گیا تھا، سیاسی اور اقتصادی مسائل پر خالص دنیوی نقطہ نظر سے بحث کرنے کے لئے ایک نئے علم ارتھ شاستر کی بنا ڈالی۔ اس علم کی سب سے قدیم کتاب جو اب تک ملی ہے کوتلیا کی

ارتقہ شاستر ہے۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ کتاب چند رگپت مور یہ کے وزیر چانک نے جو کونٹلیہ بھی کہلاتا تھا لکھی ہے۔ جدید تحقیق کے مطابق اس کا مصنف ایک اور شخص تھا جو مور یہ عہد کے صدیوں بعد غالباً تیسری صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ ارتقہ شاستر میں سیاست و حکومت مدبری اور حکمت علی کے اصول ایک ریاست کے تعلقات اس کی ماسخت ریاستوں سے اور غیر ریاستوں سے، توازن قوت کا نظریہ جو موجودہ سیاست میں اس قدر اہمیت رکھتا ہے، ملک کی مادی خوش حالی کے مسائل، جاب علم معاشیات کے موضوع ہیں، ان سب چیزوں پر نہایت تفصیل اور منطقی ترتیب اور صحت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ کونٹلیہ اس اعتبار سے جدید مغربی علم سیاست اور معاشیات کے مصنفوں کا پیشرو ہے کہ وہ اپنے موضوع کو مذہبی اور اخلاقی مقاصد سے قطع نظر کر کے محض علی مصالح کے اعتبار سے دیکھتا ہے۔ یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ جس طرح متنوں نے راجا کو ہدایت کی ہے کہ مختلف قوموں کے رسم و رواج کا احترام کرے اور اس پر اپنے قانون کی بنیاد رکھے، کونٹلیہ بھی اس بات پر زور دیتا ہے کہ وہ جیٹو یعنی اس راجا کو جو دوسری ریاستوں کو فتح کرنا چاہتا ہے، یہ لازم ہے کہ وہاں کے مقامی حکمران خاندانوں کو قائم رکھے اور مقامی تہذیب و

معاشرت کو برقرار رکھے۔ مغز من مَنو کے دھرم شاستر اور کوتلیہ کے ارتھ شاستر میں جہاں ہندوستانی ذہن کی یہ آرزو جھلک رہی ہے کہ ملک میں ایک مشترکہ تہذیب اور ایک مرکزی ریاست ہو وہاں اس کا یہ رجحان بھی صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ مختلف خطوں اور قوموں کو ایک حد تک سیاسی اور تہذیبی آزادی حاصل رہے۔

(ج)

بودھ مت کے دور میں ہندویت جو جدوجہد اس غرض سے کر رہی تھی کہ اپنی تجدید اور اصلاح کے ذرائع سے اپنے آپ میں وہ قوت پیدا کر لے کہ اپنی حریف بودھ مت کو شکست دے سکے اور دوبارہ قومی تہذیب کا درجہ حاصل کر سکے، وہ صرف مذہبی فلسفے، مذہبی قانون، علم سیاست اور علم اقتصاد تک محدود نہیں رہی بلکہ ذہنی سطح کے نیچے احساس کی گہرائیوں میں اتر کر ایک یا از میہ شاعری کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ جہاں تجارت اور رائٹن کے فتنے جو متفرق گیتوں کی شکل میں صدیوں سے چلے آ رہے تھے اس دور کے وسط میں یعنی دوسری صدی قبل مسیح میں نئے سرے سے مرتب کئے گئے تاکہ ویدک ہندو دور کے سواماؤں کے کارنامے لوگوں کو بعد رفتہ کی عظمت یاد دلائیں اور ان کے دل میں زندگی کا ولولہ پیدا کریں، رامائن دراصل کوئی مذہبی جنیت نہیں رکھتی

بلکہ غیر مذہبی شاعری کا پہلا نمونہ آدنی کاویہ کہلاتی ہے۔ لیکن اس میں رام چندر جی، سینا جی اور بھین جی کی سیرتوں کے بلند اخلاقی نمونے اس قدر دلنشین اور دلادیز انداز میں پیش کئے گئے ہیں کہ وہ عام لوگوں کے سینوں میں محبت اور عقیدت کے جذبات پیدا کرتی ہے اور ان کی نظر میں اس کی عظمت مقدس کتابوں سے کم نہیں۔ یہ خلاف اس کے مہا بھارت کا سلسلہ قدیم روایات کے مطابق یجروید سے ملتا ہے اور اسے خود پانچویں وید اور دھرم شاستر ہونے کا دعویٰ ہے مذہبی عظمت دراصل کوروکولن اور پانڈلوں کی داستان کو نہیں بلکہ مہا بھارت کے ان حصوں کو حاصل ہے جن میں فلسفیانہ مسائل سے بحث کی گئی ہے خصوصاً سری کرشن جی کے اس خطبہ کو جو بھگوت گیتا کے نام سے موسوم ہے۔ بھگوت گیتا اس دور کے ہندو ذہن کا سب سے شاندار کارنامہ اور اس کی مذہبی روح کا بخوڑ ہے۔

ہم نے اس باب کے شروع میں کہا تھا کہ بودھ مذہب کے آئناز کے وقت ویدک ہندو مذہب میں ہم آہنگ مذہبی احساس کی اور روح عمل کی کمی تھی۔ عوام کے لئے وہ محض رسموں اور قربانیوں کا ایک سلسلہ اور خواص کے لئے شدید رہبانیت کا صناب بن گیا تھا۔ انہندوؤں کی تسلیم کے معنی یہ سمجھ جاتے تھے کہ کرم کے سلسلے کو توڑ کر روح کو آواگون کے چار سے نجات دلائی جائے اور کرم سے

مطلق عمل مراد لینے تھے، غرض موکش (نجات) حاصل کرنے کے لئے
 ترکیب عمل ضروری سمجھا جاتا تھا۔ یہی نقائص تھے جن کے رد عمل کے
 طور پر مذہب کی اصلاحی تحریک شروع ہوئی اور اُس نے آگے چل کر
 ایک مستقل مذہب کی شکل اختیار کی۔ جب بودھ مذہب کا رد مختلف
 وجوہ سے کم ہونے لگا اور ہندو ذہن اپنے آپ کو اُس کے مقابلے
 کے لئے تیار کرنے لگا تو اُس نے فلسفہ، قانون، سیاسیات، اقتصادیات
 اور مذہب شاعری کے میدان میں فکر و نظر کی وہ جولانیاں دکھائیں
 جن کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ سب چیزیں اس روحانی
 انقلاب کے واسطے ناکافی تھیں جس کے بغیر کوئی مذہب اور کوئی
 تہذیب ایک بار گرنے کے بعد دوبارہ کبھی نہیں اُٹھ سکتی۔ اس کے
 لئے ضرورت تھی کہ ہندوؤں کے قلب کی گہرائیوں میں مذہب
 کا ایک تازہ جیتا جاگتا تصور پیدا ہو جو زندگی کی نئی نئی نئی نئی
 عقیدے اور عمل کی ہم آہنگی سے حیات نو کا پیام دے۔ یہ تازہ
 تصور، یہ زندگی اور اُمید کا پیغام ان کو بھگوت گیتا سے ملا۔

بھگوت گیتا میں سرسری کرشن جی نے اپنڈت کی تعلیم کے ایک
 تاریک گوشے پر روشنی ڈالی اور کرم یوگ (طریق عمل) کا ایک نئی
 فلسفہ پیش کیا جو ہندوستانی زمین کی روح عمل کا مظہر تھا۔ شکر چارہ
 کی زبردست قوت تامل نے بھگوت گیتا کی تعبیر کچھ ایسے رنگ میں
 کی کہ لوگ اس سے بجائے عمل کے ترکیب عمل کا درس لینے لگے، پھر

رامانج وغیرہ نے اس کی شرح بھگتی یوگ کے رنگ میں کی۔ ان کے بعد ہمارے زمانے میں لوکمانیہ تلک سری اور بند گھوس اور دوسرے حضرات نے تحقیق اور استدلال کی داد دے کر گیتا کی اصلی تعلیم کو بے نقاب کیا۔

خود بھگوت گیتا کی شان نزول ہی یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس کا موضوع فلسفہ عمل ہے۔ مہابھارت کا ہیر و ارجن عین جنگ کے آغاز کے وقت یکا یک ایک دھرم سنکٹ میں پڑ جاتا ہے۔ اس کے دل میں یہ وسوسہ پیدا ہوتا ہے کہ میں جو اس طرح خلق خدا کو تباہ کر رہا ہوں اور اپنے ہی عزیزوں کے خون سے ہاتھ رنگ رہا ہوں کیا یہ گناہ نہیں ہے۔ ایک طرف چھتری دھرم اس سے کہتا ہے کہ تمہارا کام لڑنا ہے، حق کی جاغیت میں جان توڑ کر رٹو۔ دوسری طرف انسانیت اور محبت کا تقاضا ہے کہ اپنوں پر ہاتھ نہ اٹھاؤ۔ ارجن سخت کش مکش میں ہے اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کرے۔ بھگوان دشمنوں کے اذیتاں سری کرشن جی جارجن کے رتھ بان بنے ہوئے ہیں اس کے روحانی پیچ و تاب کو دیکھ کر اس کی عقدہ کشائی کرتے ہیں۔

ارجن کی مشکل یہ ہے کہ اخلاقی فرض اسے ایک عمل پر آمادہ کر رہا ہے۔ لیکن اس عمل کا نتیجہ سراسر منافی اخلاق نظر آ رہا ہے سری کرشن جی اس کی اس شکل کو انہند کے فلسفے کے نقطہ نظر سے

حل کرتے ہیں اور اس کے لئے انہیں اس فلسفے کے بنیادی مسائل کی نشر و تحریک کرنی پڑتی ہے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ عمل کا سیدھا اور سچا راستہ تب ہی مل سکتا ہے جب اخلاق کی بنیاد مذہب پر رکھی جائے اور ہر کام کے اچھائی بُرائی کے جانچنے کا ایک ہی معیار ہو جو مذہب نے مقرر کیا ہے۔ آج کل کی اصطلاح میں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ کل اخلاقی اقدار کو مذہبی قدر کے ماتحت سمجھنا اور مذہب کی کسوٹی پر کستا چاہئے۔ مذہب کا آدرش انشید کی تعلیم کے مطابق ذات واحد کی معرفت ہے۔ معرفت محض ذہنی علم کا نام نہیں بلکہ اس سے مراد ہے انسان کی ساری ہستی، عقل، جذبات اور ارادے کا ذات واحد کے تصور میں ڈوب جانا یہاں تک کہ دوئی کا پردہ ہٹ جائے اور طالب و مطلوب ایک ہو جائیں۔ اس منزل پر پہنچ کر انسان کے عمل کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔ وہ ان فرائض کو، جو اُس کی ذات اور سماج کی بقا کے لئے ضروری ہیں ادا تو کرتا ہے لیکن محض فرض کی خاطر ذاتی خواہش یا انجام کی فکر کو اُس کے عمل میں مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگرچہ کسی کرشن جی کی تلقین یہ ہے کہ تم اپنا فرض جو تمہارے چھتری ددان نے تم پر عائد کیا ہے خواہش سے آزاد ہو کر روحانی توازن کے ساتھ ادا کرو اور انجام سے سروکار نہ رکھو۔ دراصل تمہیں اس کا احساس ہی نہ ہونا چاہئے کہ اس فعل کے فاعل تم ہو بلکہ یہ سمجھنا چاہئے

کہ جو کچھ ہو رہا ہے فاعل حقیقی کر رہا ہے۔ تمہارا فعل تمہارے وجود کی طرح محض نام ہی نام ہے۔

بھگوت گیتا صرف اپنشد کی تعلیم کی تفسیر ہی نہیں بلکہ اس کی تکمیل بھی کرتی ہے۔ اپنشدوں میں زیادہ زور مذہب کے نظری پہلو پر ہے یعنی برہمہ اور آتما کی حقیقت اور ان کی وحدت کے سمجھانے پر اور گیتا میں عملی پہلو پر یعنی معرفت اور نجات حاصل کرنے کے طریقے پر۔ گیتا نے حصول نجات کے تین طریقوں کو سامنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے ایک طریق معرفت (گیان یوگ) ہے جو فکر و ریاضت پر مشتمل ہے دوسرا طریق عقیدت و محبت (بھگتی یوگ) تیسرا طریق عمل (کرم یوگ)۔ ان تینوں کا ذکر اپنشدوں میں آیا ہے لیکن وہاں خالص معرفت پر اس قدر زور دیا گیا ہے کہ عقیدت کا پہلو نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معرفت محض ذہنی علم ہے جس میں عقیدت اور محبت کی گنجائش نہیں۔ اسی طرح عمل کا درجہ علم کے مقابلے میں نہایت پست دکھائی دیتا ہے بلکہ بظاہر اپنشد کی تعلیم کے مطابق عمل، خواہ کسی قسم کا ہو، طالب کے پیروں میں ایک ذخیرہ ہے جس کے ٹوڑے بغیر معرفت اور نجات حاصل ہی نہیں ہو سکتی۔ گیتا نے ان غلط فہمیوں کو دور کر کے اس بات کو صاف کر دیا ہے کہ آتما اور برہمہ کی معرفت، جس کی تلقین اپنشدوں میں کی گئی ہے محض

مجرد خیال نہیں بلکہ روحانی وصل کا نام ہے جس میں نکر کے ساتھ ساتھ محبت اور عقیدت (بھگتی) کی بھی ضرورت ہے اور وہ عمل بھی جو محض ادا کئے فرض کی خاطر کیا جائے اور ذاتی خواہش اور انجام کی فکر سے بری ہو اس وصل کے حاصل کرنے میں رکاوٹ نہیں ڈالتا بلکہ اس کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔

چونکہ بھگوت گیتا میں روحانی تربیت کے ہر طریقہ کا ذکر ہے اور ہر ایک کو اپنی اپنی جگہ اہمیت دی گئی ہے اس لئے مختلف مذہبی فرقوں کو موقع مل گیا کہ یک طرفہ تعبیر سے کام لے کر گیتا کی تعلیم کو محض ہتھ یوگ یا پنچلا یوگ یا بھگتی کی تبلیغ ثابت کریں۔ لیکن حقیقت میں یہ ہندو مذہب کے عملی فلسفے کے جامع کتاب ہے جس میں اس کے کل عناصر ایک مربوط اور ہم آہنگ شکل میں موجود ہیں۔ البتہ ان میں طریق عمل کا عنصر زیادہ نمایاں ہے اور اسی پر خاص زور دیا گیا ہے۔ ہندو ذہن اس بے عملی سے نجات پائے جس میں کرم نے طریقے کی غلط تعبیر نے اسے مبتلا کر دیا تھا۔

پانچواں باب

پورانک ہندو تہذیب کا زمانہ

اس دور میں جس پر ہم نے پچھلے باب میں نظر ڈالی ہے کچھ دن کے لئے ہندوستانی ذہن کے جذبات کو عملی جامہ پہننے کا موقع ملا اور جس تہذیب کی تعمیر بودھ مذہب کی مبنیاد پر ہوئی تھی وہ ملک میں اس قدر مقبول ہوئی کہ اسے قومی تہذیب کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ لیکن بودھ مت اپنے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی ہندوستان کی زندگی پر پوری طرح قبضہ نہیں کر سکی اور ہندوستانی ذہن کے ایک گوشے میں ہندویت کی جگہ باقی رہی۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں مختلف وجوہ سے بودھ مذہب کا اقتدار ٹھوڑے ہی عرصہ کے بعد گھٹنا شروع ہو گیا اور چند صدی کے عرصہ میں وہ محض ایک اقلیت کا مذہب رہ گیا۔ بخلاف اس کے ہندویت نے ذہنی جدوجہد کی مختلف راہوں کو آزما کر زمانے کے حالات اور ملک کے رجحانات کا گہری نظر سے مطالعہ کر کے اور اپنے آپ کو ان کے مطابق بنا کر رفتہ رفتہ ایسی شکل اختیار کر لی جو قبول عام کی صلاحیت رکھتی تھی۔ چنانچہ جدید ہندویت کو بہت جلد قومی مذہب کا

ورجہ مل گیا اور اس کی مبنیہ دہ پر ایک نئی قومی تہذیب کی عمارت کھڑی ہو گئی۔ بظاہر یہ نئی تہذیب گپت سلطنت کے قیام کے ساتھ چوتھی صدی عیسوی میں وجود میں آئی۔ لیکن دراصل اس کی نشو و نما کا عمل دوسری صدی قبل مسیح سے شروع ہو چکا تھا اور اس سارے دور میں جو بودھ تہذیب کے نام سے منسوب ہے برابر جاری رہا۔

ہندو مذہب کی نئی تشکیل کا کام برہمنوں کے طبقہ نے انجام دیا۔ جو روحانی عقیدے اور مادہی مفاد دونوں کی بناء پر بودھ مذہب کا سخت مخالفت تھا۔ انفرادی طور پر بعض برہمن بودھ سنگھ میں شریک ہوئے لیکن مجموعی طور پر یہ طبقہ اپنے پرانے عقائد پر قائم رہا۔ اگرچہ مذہبی پیشواؤں کی حیثیت سے اس زمانہ میں برہمنوں کی وہ اہمیت نہیں تھی علمی روایات کے حامل ہونے کی بدولت ان کو ایک طرح کا امتیاز حاصل تھا۔ نہ صرف ہندو ریاستوں میں بلکہ بودھ ریاستوں میں بھی برہمن دربار کے جوتشی ہوئے تھے اور ان کی عزت کی جاتی تھی مگر غالباً بڑے بڑے عالم فاضل برہمن اس زمانے میں عام طور پر جنگلوں کے اندر گوشہ تنہائی میں علمی غور و فکر میں مصروف رہتے تھے۔

انھیں لوگوں نے مذہبی فلسفہ، دھرم شاستر اور ارتھ شاستر کے میدان میں اجتہادِ فکر سے کام لے کر ویدک روایات کی بناء پر

ہندوؤں کی ذہنی اور عملی زندگی کے اصول از سر نو ترتیب دیئے، دلولہ انگلیز گیتوں اور داستانوں کے مجموعے رامائن اور مہابھارت کے نام سے جمع کر کے ویدک ہندو عہد کے سوجاؤں کی یاد کو تازہ کیا اور بھگوت گیتا کو مہابھارت میں شامل کر کے ہندو مذہب کی ہمہ گیر فلسفیانہ تعبیر کو شعر اور نغمے کے پردے میں قاص و عام تک پہنچایا۔ اگرچہ برہمنوں کی جماعت بودھ سنگھ کی طرح کوئی باضابطہ منظم جماعت نہ تھی لیکن خیالات اور اغراض کے اشتراک نے ان میں خود بخود ایک اتحاد عمل پیدا کر دیا اور اس پانوسال کی ذہنی تاریخ پر نظر ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے انھوں نے مذہبی زندگی کے ہر شعبے کی اصلاح و تجدید اور مذہبی تبلیغ کا کام ایک سوچے سمجھے نقشے کے مطابق انجام دیا ہو۔ سری کرشن جی کی تعلیم جو بھگوت گیتا میں پیش کی گئی اور منو کا دھرم شاستر یہ دونوں چیزیں اس زمانے کے اونچے ہندو طبقوں کے مذہبی اور معاشرتی افکار کا آئینہ ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوؤں کو کچھ تو بودھ تحریک سے متاثر ہو کر اور کچھ اُس کے عروج و زوال سے سبق حاصل کر کے مذہب کا ایک ہم آہنگ نظام اور زندگی کا ایک جامع اور ناقابلِ عمل ضابطہ بننے کی کوشش کر رہی تھی۔ لیکن اُسے تک میں قبول عام حاصل کرنے خصوصاً ہندوستان کی قدیم قوموں ڈراوڑیوں وغیرہ کے دل میں جگہ پانے کے لئے

ابھی اور مرحلے طے کرنے تھے۔ ہندوستان کی قدیم قومیں ایک خاص مذہبی تخیل اور مذہبی روح رکھتی تھیں جو ان کے رگ و پے میں سرایت کر چکی تھی۔ ان کی اپنی معاشرتی رسوم اور روایات تھیں جو ملک کے مختلف حصوں میں مختلف صورتوں میں موجود تھیں۔ ان میں عام طور پر رُبت پرستی کا رواج تھا جسے بودھ مت نے بھی منید جواز دیدی تھی۔ ان چیزوں سے مصالحت کئے بغیر ہندو دیت کا عوام کو اپنی طرف کھینچنا ناممکن تھا۔ پھر ایک زبردست مشکل یہ تھی کہ ذات پات کی تقسیم جس پر ہندو دیت کی مبنی قائم تھی دراصل قبل آری ہند کے تصور کے لئے ایک اجنبی چیز تھی اور اس کی رو سے چند قبیلوں کے سوا جو ادنیٰ ذاتوں میں شامل کر لئے گئے تھے باقی سب کو نیچے طبقوں میں جگہ ملتی تھی۔ اس لئے اس نظام کو ان سے تسلیم کرانا مشکل تھا۔ لیکن برہمنوں کے ذہن نے ان سب مرحلوں کو طے کر لیا ان سب مشکلوں پر فتح پائی اور مصالحت اور تاویل سے کام لے کر ایک ایسا مذہبی نظام مرتب کیا جس نے بہت دیر تک میں قبول عام حاصل کر لیا۔ اور جس کی بنیاد پر ایک بار پھر قومی تہذیب کی تعمیر ممکن ہو گئی۔

(الف)

ہم تیسرے باب میں کہہ چکے ہیں کہ ویدک ہندو مذہب نے

ہندوستان کی قدیم قوموں کے ہر دل عزیز دیوتاؤں شیو اور وشنو کو
دیک دیوتاؤں کے زمرے میں شامل کر لیا تھا۔ یعنی شیو کو رورا کا
اور وشنو کو سوریا کا مترادف قرار دیا تھا۔ لیکن ان دیوتاؤں کا عقیدہ
اس مذہب میں محض ایک ضمنی حیثیت رکھتا تھا بلکہ دراصل اس کے
اندر پوری طرح کھسنے بھی نہیں پایا تھا۔ ہر مذہب کی نئی تشکیل
میں اس عقیدے کی پوری اہمیت سمجھ لی گئی اور اسے عقیدہ و مت
کے ساتھ مطابقت دے کر باقاعدہ جزو مذہب بنا لیا گیا۔

قدیم ہندوستانی قوموں کا مذہبی احساس اور تصور ابھی تک
اس منزل میں تھا کہ وہ فطرت کی مختلف قوتوں کو ذی روح، ذی
ارادہ اور صاحب قدرت دیوی دیوتا سمجھتے تھے ان کا تصور انسانی
شکل میں کرتے تھے اور عوام ان کے بت بنا کر پوجتے تھے۔ ان کے
قوی اور بے قید تخیل نے کائنات کی تخلیق اور نشوونما اور مظاہر
قدرت کے باہمی علاقوں کو دیوتاؤں کی کہانیوں کے پیرایہ میں تصور
کیا تھا۔ بعض خطوں میں سب سے زیادہ عظمت تویت تولید کے دیوتا
شیو اور ان کی دیوی درگا یا پاربتی کی ہوتی تھی جو غالباً کئی ہزار سال
قبل وادی سندھ کی تہذیب میں دیوی ماتا کی حیثیت سے پوجی
جاتی تھی۔ اور بعض جگہ رزق کے دیوتا وشنو اور ان کی دیوی لکشمی
کی خاص طور پر پرستش ہوئی تھی۔ چونکہ جنسی تولید زندگی اور موت
دونوں کی جڑ ہے اس لئے شیو کی دو شاخیں سمجھی جاتی تھیں ایک

طرف اُس کا تصور نظام کائنات کے چلانے والے کی حیثیت سے کیا جاتا تھا دوسری طرف دنیا کے برباد کرنے والے کی حیثیت سے ۔ اسی طرح اُس کی دیوی، پارہتی اور اُما کے نام سے شفیق ماں، اور کالی اور درگا کے نام سے ایک خونخوار قوت سمجھی جاتی تھی جس کی آتش غضب صرف خون کی قربانی سے فرو کی جاسکتی ہے۔ بخلاف اس کے دشمن کی ایک ہی شان تھی۔ وہ صرف دنیا کا پالنے والا، انسانوں پر رحم کھانے والا اور اُن کی فلاح اور نجات کا سامان کرنے والا اور لکشی بھی صرف دولت اور فراغت کی دیوی سمجھی جاتی تھی ۔

ان دیوتاؤں کے تصورات کو ویدوں کے تصور وحدت کے ساتھ سمونے کے لئے شکتی اور ادتار کے نظریات سے کام لیا گیا اور عقیدت کی صورت یہ قرار پائی۔ کائنات کی روح و روار وہی ذات واحد ہے جسے برہمہ کہتے ہیں اس کا تصور ہم تین جینیٹوں سے کر سکتے ہیں۔ دنیا کے پیدا کرنے والے برہمہ کی حیثیت سے پالنے والے دشمن کی حیثیت سے، یا برباد کرنے والے شیو کی حیثیت سے برہمہ، دشمن، شیو، لکشی، پارہتی یا کسی اور دیوی دیوتا کی یا اُس کے مجسمہ کی پرستش دراصل برہمہ کی پرستش ہے دشمن انسانوں کی دشگیری اور نجات کے لئے بار بار دنیا میں آتا ہے انسان فی شکل جو دیوتا اختیار کرتا ہے اُس کا ادتار کہلا رہا ہے۔ دشمن کے نوا ادتار گزر چکے ہیں۔ جن میں کرشن، رام اور

خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دسواں ادوار کلی آگے چل کر آنے والا ہے۔

دیوتاؤں کے عقیدے کی تشکیل اس طرح کرنے کے بعد کہ اُس میں ہر فرقے اور طبقے کے عقیدے کے لئے جگہ نکل آئے کائنات کی تخلیق، دیوتاؤں کی زندگی اور راجاؤں کے راج کے متعلق جو روایات مشہور تھیں اُن کے مجموعے پرانوں کے نام سے مرتب کئے گئے۔ اکثر پران وشنو کے اور بعض برہمیا شیو کے پران کہلاتے ہیں۔ اس طرح کے مجموعے ہندوؤں کے ہاں قدیم زمانے سے موجود تھے۔ اتھرو وید میں اتہاس پران کا ذکر ہے جسے بعض لوگ کتب وید کے سلسلے میں شمار کرتے ہیں لیکن اکثر پران موجودہ شکل میں پانچویں صدی عیسوی اور اُس کے بعد مرتب ہوئے۔ چونکہ جدید ہندو مذہب نے پرانوں کو مقدس کتابوں کے زمرے میں شامل کر لیا اور یہ پران عام لوگوں میں ویدوں سے کہیں زیادہ مقبول ہوئے اس لئے نئے مذہب کو دیکھ ہندو مذہب سے متنازع کرنے کے لئے پورانک ہندو مذہب کہہ سکتے ہیں۔

تخلیق کائنات اور الوہیت کے عقائد کے بارے میں پورانک ہندو مذہب میں اپنے اندر اتنی یکجہ رکھی کہ مظاہر پرستی اور بت پرستی سے لے کر وحدت وجود تک جتنے مذاہب اس وقت ہندوستان میں تھے سب کے عقائد اُس کے اندر کھپ

سکتے تھے۔ لیکن وہ عقائد جن کا اخلاقی اور معاشرتی زندگی سے براہ راست تعلق تھا ویدک ہندو مذہب سے جوں کے توں لے لئے یعنی کرم، پُتر جنم، زندگی کی چار منزلیں اور ذات پات کا نظام (ورن آشرم) ذات پات کی تقسیم کو عوام سے تسلیم کرانے کے لئے اس کی سدرگ وید کی اس روایت سے پیش کی گئی کہ برہمنوں کو برہمنہ نے اپنے سر سے چھتریوں کو بازوؤں سے، ویشوں کو راونوں سے، اور شُددروں کو پانڈوؤں سے پیدا کیا۔ ویدوں اور پراونوں کی تفسیر شاستروں کے منقرہ کئے ہوئے قوانین کی تفسیر ان پیچیدہ رسموں کا سرانجام دینا جو ہر ہندو کو پیدائش کی گھڑی سے لے کر موت کے وقت تک ادا کرنی پڑتی ہیں یہ سب کام برہمنوں کے لئے مخصوص تھے۔ اس لئے ساری مذہبی اور معاشرتی زندگی کی کجی انھیں کے ہاتھ میں تھی۔

بودھ مت اور جین مت کے اثر سے اہنسا کا عقیدہ بھی ہندو مذہب کا جزو بنا لیا گیا۔ جانوروں کی قربانیاں موقوف ہو گئیں اور گھائے جیو جیون کی حرمت کی نشانی کے طور پر قابل احترام سمجھے جانے لگی۔ اگرچہ کالی کی پستش کے سلسلے میں قربانپور کا رواج کہیں کہیں باقی رہا اور برہمنوں کے علاوہ دوسری ذہیر خصوصاً جنوبی ہند میں گوشت کھاتی رہیں لیکن مجموعی طور پر اہنسا عقیدہ سارے ملک میں تسلیم کر لیا گیا۔

غرض پورٹنک ہندو مذہب کے بانیوں نے اپنے زمانے کے حالات اور ہندوستانی ذہن کی خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ کر ہندو مذہب کو ایک سخت اور بے لوج نظام بنانے کے بجائے ایسا نرم اور پکدار بنادیا کہ اس عہد کے کل مذہبی رجحانات اس کے اندر سما سکتے تھے اور جو تہذیب اس کی بنیاد پر تعمیر ہوئی وہ بھی بہ حیثیت مجموعی اسی ترکیب سے تعمیر ہوئی۔ البتہ ذات پات کی تقسیم پہلے سے بہت زیادہ سخت اور مضبوط ہو گئی اس لئے کہ پورٹنک مذہب اور تہذیب کے اس ڈھیلے ڈھچر میں ربط کا رشتہ دراصل برہمنوں کی جماعت تھی اور اس کا اثر اور اقتدار ذات پات کے نظام کے برقرار رہنے پر موقوف تھا۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ پورٹنک مذہب کی تشکیل اور اس کی بنیاد پر ایک نئی تہذیب کا عمل سطح کے نیچے دوسری صدی قبل مسیح سے جاری تھا۔ لیکن اس تہذیب کو مکمل شکل میں سطح تاریخ پر آنے کا اور سارے ملک میں پھیل کر قومی تہذیب بننے کا موقع اس وقت ملا جب چوتھی صدی عیسوی میں گپت سلطنت کے قائم ہونے سے ملک میں ایک متحدہ سیاسی قوت پیدا ہو گئی اور اس نے اس تہذیب کی سرپرستی کی۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ کس مدت تک مذہبی اور تہذیبی اتحاد کی تحریک نے سلطنت کے قائم ہونے میں مدد دی اور کہاں تک سلطنت کے قیام نے متحدہ

تہذیب کو تقویت پہنچائی۔ بہر حال اس میں شبہ نہیں کہ دونوں چیزوں کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے۔

اب ہم پورانک ہندو تہذیب کے مختلف شعبوں پر است، معاشرت، علوم و فنون اور آرٹ پر ایک سرسری نظر ڈال کر یہ بتائیں گے کہ پورانک مذہب کی طرح وہ ساری تہذیب بھی جو اس سے پیدا ہوئی بالکل ایک رنگ و یک آہنگ نہ تھی بلکہ مختلف عناصر سے اس طرح مل کر بنی تھی کہ کثرت میں وحدت کا سچا نمونہ پیش کرتی تھی۔

(ب)

چوتھی صدی عیسوی میں ہندوستانی ذہن کی سیاسی اتحاد کی آرزو کو پھر عملی صورت اختیار کرنے کا موقع ملا اور اسی پائلی پتہ کو جو چندرگپت موریا کی ہندو سلطنت اور اشوک کی بودھ سلطنت کی راجدھانی رہ چکا تھا اب گپت خاندان کی نئی ہندو سلطنت کا مرکز بننے کا فخر حاصل ہوا۔ اس خاندان کا بانی ایک راجہ گپت نامی تھا۔ اس کے پوتے چندرگپت اول نے مشرق میں بھوپتی خاندان کی راجکاری سے شادی کی اور اس طرح دونوں ریاستیں جن پر ان دونوں خاندانوں کی حکومت تھی مل کر ایک ہو گئیں اور چندرگپت اول ایک

راجا بن گیا اُس نے کچھ اور علاقے فتح کئے اور اُس کی ریاست کا
 دائرہ ترہٹ جنوبی بہار اور متصل اضلاع سے لے کر ادوہ تک
 پھیل گیا۔ چندر گپت اول نے مہاراجا دھراج کا لقب اختیار
 کیا۔ گپت سمت اُسی کی تخت نشینی سے شروع ہوتا ہے۔ ۳۳۰ء
 کے لگ بھگ اُس کی جگہ اُس کا بیٹا سمدر گپت تخت پر بیٹھا۔ اُس
 نے شمال اور جنوب کے بہت سے راجاؤں کو شکست دے کر
 بعض کی ریاستوں کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور بعض کو
 باج گزار بنا لیا۔ اُسی نے اشو میدھ قربانی جو صدیوں سے نہیں
 ہوئی تھی کر کے اپنے اقتدار اعلیٰ کا اعلان کر دیا۔ ترکستان سے
 لے کر سیلون تک ہمسایہ ملکوں کے حکمرانوں سے سمدر گپت نے
 دوستانہ تعلقات قائم کئے۔ سیلون کے راجا میگھورمن نے
 ایک سفیر کے ہاتھ میں قیمتِ چوہہ کے طور پر بھیج کر بدوہ
 مت کی خانقاہ تعمیر کرنے کی اجازت مانگی۔ ۳۳۰ء کے لگ
 بھگ سمدر گپت کا جانشین اُس کا بیٹا چندر گپت دوم ہوا۔ جو
 بکرماجیت کے نام سے مشہور ہے۔ اُس نے اپنی سلطنت کو اور
 توسیع دی اور مالوہ گجرات اور کاتیاوار کو اُس میں شامل کر لیا
 یہ بکرماجیت یا بکر م افسانوں کا ہیرہ، داستانوں کا رستم، تاریخ
 ہندوستان کی ایک نہایت دلکش شخصیت ہے حکمرانوں کے
 نرے میں اِس کی مقبولیت اشوک سے کم نہیں، جس طرح رُہبانی

مذہبی تخیل نے اپنا نصب العین بدھ اور اشوک کو بنایا تھا اسی طرح
 رومانی رزمی تخیل نے دیوتاؤں میں کرشن جی اور رام چندر جی کو
 اور انسانوں میں بکرماجیت کو اپنا ہیرو قرار دیا۔ روایت نے
 مختلف گپت فرمانرواؤں کے مختلف کارناموں کو بکرماجیت کی
 طرف منسوب کیا ہے اور مختلف اہل کمال کو جو ان فرمانرواؤں
 کے زمانے میں گزرے ہیں نورتن کے نام سے بکرماجیت کے دربار
 میں جمع کر دیا ہے۔ غالباً بکرماجیت نے ایک مدت تک اُجین
 میں قیام کیا ہوگا اس لئے کہ کہانیوں اور حکایتوں میں وہ اُجین
 والے راجا بکر م کے نام سے مشہور ہے۔

سالہ میں کمار گپت اول راجا ہوا اس کے زمانے میں
 شمال مغربی ہند پر چینوں کے حملے شروع ہو گئے۔ مگر کمار گپت
 نے اپنے عہد حکومت کے آخر یعنی ۴۵۵ء تک اپنی سلطنت
 کی قوت اور عظمت کو برقرار رکھا اور دوبارہ اشو میدھ قربانی
 رسم ادا کی۔ اُس کے جانشینوں کے زمانے میں چینوں کے حملوں
 کا دور بہت بڑھ گیا اور اندرونی بغاوتیں بھی برپا ہو گئیں جن
 کی بدولت سلطنت کا شیرازہ بکھر کر رہ گیا۔ یوں نو گپت خاندان
 ایک محدود علاقے میں چھٹی صدی تک حکومت کرتا رہا پسکو
 گپت سلطنت پانچویں صدی کے آخر میں ختم ہو گئی۔

چین کے یا ترمی فابیان نے جو بکرماجیت کے زمانے میں

۱۸۵۷ء سے ۱۸۵۸ء تک ہندوستان کا سفر کرتا رہا اس سفر کے حالات لکھے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ گپت سلطنت کا زمانہ ملک کے لئے امن و امان خوش حالی اخلاقی پاکیزگی، یک جہتی اور بے تعصبی کا دور تھا۔ فاضل بیان کرتا ہے کہ ملک کا نظم بہت اچھا ہے۔ رعایا جان و مال کی سلامتی میں امن سے بسر کرتی ہے راستے محفوظ ہیں مسافر بے کھٹکے سفر کرتے ہیں۔ جانوروں کے ذبح کرنے کا اور شراب نوشی کا بالکل رواج نہیں ہے۔ گپت راجا ہندو مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود سب مذاہب کے ساتھ نہ صرف رواداری کا بلکہ قیاضی کا برتاؤ کرتے ہیں چنانچہ اکثر بودھ خانقاہوں کو سلطنت کی طرف سے معافیاں ملی ہوئی ہیں۔ قانون نرم ہے اور جرائم کی سزائیں ملکی ہیں قتل کی سزا کبھی نہیں دی جاتی۔

گپت سلطنت کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ ایک وفاقی جاگیرداری سلطنت تھی جس کے اندر بہت سی راج گزدار ریاستیں تھیں۔ ان ریاستوں کے حکمران راجا یا مہاراجا کہلاتے تھے۔ شہنشاہ کے لئے جو اقتدار اعلیٰ کا حامل تھا مہاراجا و ہراج، پریشور وغیرہ کے الفاظ مخصوص تھے۔ شہنشاہ کے فرائض میں دھرم کی حمایت اور دھرم شاستروں کے قوانین کا نفاذ داخل تھا۔ اس لئے اصولاً اس کا اقتدار اعلیٰ محدود اور

مشروط تھا۔ یعنی مذہبی قانون اُس پر پابندیاں عائد کرتا تھا۔ اگرچہ عملاً اکثر حکمران ان پابندیوں کو نہیں مانتے تھے۔ باج گزار ریاستوں کے نظام حکومت مختلف تھے۔ بعض قبائلی حکومتیں تھیں، بعض چھوٹے چھوٹے راجاؤں کی اور بعض مہاراجاؤں کی جو خود چھوٹی ریاستوں سے باج لیا کرتے تھیں۔ چھوٹی بڑی سب ریاستیں اپنے اپنے سکے چلاتی تھیں، یہ سب اپنے اپنے اُمراء کو جاگیریں دیتی تھیں ہر جاگیردار اپنی جداگانہ فوج رکھتا تھا جو ضرورت کے وقت اُس کے حکمران راجا یا مہاراجا یا گپت شہنشاہ کی خدمت کے لئے حاضر کی جاتی تھی۔

قدیم دستور کے مطابق سلطنت کا انتظام شہنشاہ خود ہی کرتا تھا۔ دورے کے زمانے میں بھی محاللات فیصلے کے لئے اُسی کے پاس آتے تھے۔ گپت سلطنت بھی قدیم ہندو ریاست کی روایات کے مطابق فلاح عامہ کے کاموں کی ذمہ داری برہمنوں طالب علموں، مذہبی اور تعلیمی اداروں کو ریاست سے معافیاں عطا ہوتی تھیں اور ان کے بندہ بہت کے لئے خاص افسر مقرر تھا۔ مانت ریاستیں وزراء اور اُمراء بھی امورِ خیر میں دل کھول کر حصہ لیتے تھے۔

مذہب کے انتظام کے لئے وزراء کے علاوہ فوج عدالت اور پولیس کے افسر تھے اور ان کے بہت سے درجے تھے۔

شاہی دربار اور محلات کے لئے منتظم الگ تھے سلطنت متعدد صوبوں میں، صوبہ ضلعوں میں اور ضلع گاؤں میں تقسیم تھا۔ ہر صوبہ کا حاکم شہنشاہ کے نائب کی حیثیت سے اپنے علاقے کے سارے ملکی مالی اور عدالتی انتظامات کا ذمہ دار تھا۔ عموماً اس عہدہ پر شاہی خاندان کے لوگ مقرر کئے جاتے تھے۔ ضلع کا حاکم بھی انتظامی اور عدالتی دونوں طرح کے فرائض انجام دیتا تھا اور اس کی مدد کے لئے بہت سے کاتب یا منشی ایک پرنٹم کاتبیتھ (میر منشی) کے ماتحت ہوتے تھے ضلع میں ایک مجلس مشورہ بھی ہوتی تھی جس میں سب سے معتبر شہری دستکاروں اور دوسرے پیشوں کی برادریوں کے نمائندے شامل کئے جاتے تھے۔ ہر گاؤں کی نگرانی ایک مقدم کرتا تھا اور وہ گاؤں کے سربراہ اور وہ اشخاص اور خاندانوں کے نمائندوں سے مشورہ لیا کرتا تھا۔ مال گزاری سیالشی فوج اور جنگلات کے محکمہ الگ تھے اکثر عہدے دار مخصوص خاندانوں میں سے مقرر ہوئے تھے اور بعض عہدے سواروٹی بھی تھے۔ زمین کی تقسیم مزدعہ اور غیر مزدعہ میں کی جاتی تھی۔ مزدعہ زمین پر لگان وصول کیا جاتا تھا اس کے علاوہ چڑاگا ہوں اور گاؤں پر چمڑے، کولے، شراب وغیرہ کی فروخت پر دفتیوں، ذخیروں اور مویشی وغیرہ جداگانہ محصول زائد کئے گئے تھے۔ گاؤں والوں کو شہنشاہ نے لئے رسوا اور بیگاری بھی مٹا کر کرنی پڑتی تھی۔

عہد سابق کی طرح اس عہد میں بھی دستکاروں اور دوسرے پیشہ وروں نے بھی اپنی برادریاں بنا رکھی تھیں جنہیں خاص حقوق حاصل تھے۔ ملک کی معاشی زندگی کا انتظام ریاست کے ہاتھ میں تھا لیکن ریاست ان برادریوں کے توسط سے کام کرتی تھی۔ اشیاء کی خرید و فروخت اور نقل و حل کے منابضے بنانا، قیمتیں مقرر کرنا، اور ان اور سپانوں کا تعین کرنا ریاست کا کام تھا۔ لیکن ہر پیشہ کے معیار قابلیت اور معیار اخلاق کا قائم رکھنا اور اُس سے ترقی دینا اور پیشہ وروں کے حقوق کی حفاظت کرنا، پیشہ برادری کے ذمہ تھا۔

گہمت سلطنت ہرت سی باتوں میں قدیم ہندو ریاست سے مشابہ تھی۔ وہ اس لحاظ سے تو مذہبی ریاست تھی کہ ہندو مذہب کی حمایت کرنا اور دھرم شاستر پر عمل کرنا اُس کے فرائض میں داخل تھا لیکن عملاً وہ بودھ ریاست کی طرح مذہبی طبقے کے اثر سے آزاد تھی یعنی اگرچہ شاہی درباروں میں برہمن پروہت کی حیثیت سے رہتے تھے لیکن حکومت کے نظم و نسق میں اُنہیں کوئی دخل نہ تھا۔

(ج)

گہمت سلطنت کے زمانے میں دھرم شاستر کی اور سماجی

قانون کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لئے اس عہد کے اخلاق و معاشرت کا اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس زمانے کے اوبہ کے علاوہ دھرم شاستروں کے مطالعے سے بھی مدد لینی چاہئے۔ ان میں منو کا دھرم شاستر جس کا ذکر پچھلے باب میں آچکا ہے سب سے زیادہ مقبول تھا۔ اس لئے ہم اسے گہت عہد کی سماجی تاریخ کا آئینہ قرار دے سکتے ہیں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ منو سماج کی تنظیم کی بنیاد چار ذاتوں پر رکھتا ہے اور فرد کی زندگی کی قدیم روایات کے مطابق چار منزلیں قرار دیتا ہے اور ہم نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا تھا کہ شرتی اور سرتی کی طرح عقل انسانی اور رحم و رواج کو بھی قانون کا ماخذ مان کر منو نے ایک طرف دیانت کو غیر مذہبی یا دنیاوی قوانین وضع کرنے کی اجازت دیدی اور دوسری طرف یہ اصول قائم کر دیا کہ اس مشترک معاشرت اور تہذیب کے پہلو پہ پہلو جو ہندو مذہب ملک میں پیدا کرنا چاہتا تھا مختلف مقامی معاشرتوں اور تہذیبوں کے وجود کو تسلیم کرنا چاہئے اور قانون کی نظر میں ان کی وہی حیثیت ہونی چاہئے جو ہندو تہذیب کی ہے۔

ذات کی تفریق و یک ہندو عہد کے مقابلے میں اب میت سمیت ہو گئی تھی اور نجی ذات واولں - نجی ذات واولں میں شادی بیاہ کرنا اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ خصوصاً برہمن کو شودر عورت سے

شادی کرنے کی سخت مانعت تھی۔ برہمنوں کو مذہبی علوم حاصل کرنے اور دھرم و تقدس کی زندگی بسر کرنے کی تاکید تھی اور ان کی عظمت کی بنا اور اصل یہی تھی۔ مگر اس طبقے کا اقتدار اس طرح مسلم ہو گیا تھا کہ ہر برہمن خواہ وہ عالم ہو یا جاہل، خواہ وہ اونچا پیشہ اختیار کرے یا نیچا، قابل احترام سمجھا جاتا تھا۔ عام طور پر برہمن۔ علم و مذہب کی خدمت ہی میں زندگی بسر کرتے تھے۔ لیکن بعض کاشتکاری و دوکانداری، معاری، اداکاری، گانا بجانا وغیرہ ہر قسم کے پیشے اختیار کرتے تھے اور ہر حال میں عزت کے مستحق سمجھے جاتے تھے۔ شودروں کو دیک علوم حاصل کرنے کی مانعت تھی۔ دھنکار اور مزدور جو خود طبقے سے تعلق رکھتے تھے حقیر سمجھے جاتے تھے۔ ریت سے بہ ترویج کی جاتی تھی کہ ہر ذات کے لوگوں کو اپنا اپنا کام انجام دینے پر مجبور کرے۔

برہمنوں کو سادہ غذا ترکاری، پھل وغیرہ کھانے کی تاکید تھی۔ گوشت، ہڈی، لہسن پیاز کھانا ان کے لئے ممنوع تھا۔ لیکن قمرانی کا گوشت کھا سکتے تھے۔ غیر برہمن ملک کے بعض حصوں میں گوشت کھاتے تھے مگر یہ بات اچھی نظر سے نہیں دیکھی جاتی تھی۔ شراب پینے اور شکار کھیلنے کی مانعت تھی اور فہیان کی شہادت کے مطابق اس کا مطلق رواج نہیں تھا۔

مختلف ذاتوں میں آپس میں شادی بیاہ ہونے کی وجہ سے

بعض نئی مخلوط ذاتیں پیدا ہو گئی تھیں۔ چاروں اصلی ذاتوں کے اندر بھی تقسیم و تقسیم کا عمل شروع ہو گیا تھا۔ خصوصاً ویش ڈاٹھ پشوں کے لحاظ سے ذیلی ذاتوں میں بٹ گئی تھی۔ مثلاً دیدیہ، کاسیتھ وغیرہ۔ عورتوں کو سماج میں خد صا او پچی مرتبہ حاصل تھا لیکن ان کو اپنے مقررہ فرائض کے دائرے سے باہر قدم رکھنے کی مثلاً مذہبی کتابوں کے مطالعے کی اجازت نہیں تھی۔ مردوں کو تاکید تھی کہ عورتوں کی عزت کریں، ان کے آرام و آسائش کا خیال رکھیں اور ان کی حفاظت کریں۔ باپ کا فرض تھا کہ لڑکی کے بالغ ہوتے ہی اس کی شادی کر دے لیکن اگر بلوغ کے بعد تین سال تک کمزاری رہے تو اسے اپنی پسند سے شادی کر لینے کا حق تھا۔ اگر کسی شخص کی پہلی بیوی سے اولاد نہ ہو تو شادی کے آٹھ برس بعد اگر بچے پیدا ہو کر مر جائیں تو دس برس بعد اسے دوسری شادی کرنے کی اجازت تھی۔ ”اچھی اور نیک بیوی کے ساتھ کبھی ذلت کا برتاؤ نہیں کرنا چاہئے۔ ہاں اس کی اجازت سے دوسری شادی کی جاسکتی ہے۔“

یہ مختصر تبصرہ معاشرت کے ان عام حالات کو ظاہر کرتا ہے جو پولناک ہندو مذہب نے ملک میں پیدا کئے تھے لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ملک کے مختلف حصوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں بڑی بڑی جماعتیں پولناک ہندو مذہب کے

بنیادی عقائد کو قبول کر لینے کے باوجود اپنی الگ الگ تہذیبیں
 سمجھتی تھیں۔ ان میں سے ہر ایک کی زبان الگ تھی، معاشرت،
 رسم و رواج، قانون الگ تھا۔ یہاں تک کہ جنوب میں دراوڑی
 قوموں کا سماجی نظام مادری تھا جبکہ پدروی نظام سے بنیادی اختلاف
 رکھتا تھا۔

(۵)

بودھ تہذیب کے دور میں آرٹ کو تو کسی قدر استقلال
 حاصل ہوا، لیکن علم و ادب بدستور مذہب کے تابع رہے۔
 یوں نوسنگ تراشی اور مصوری اس زمانے میں بھی عبادت
 گاہوں اور خانقاہوں کی آرائش کے لئے وقف تھی تاہم ان
 دونوں کا دائرہ مذہبی روایات تک محدود نہیں رہا۔ بلکہ انھوں
 نے اکثر دنیوی زندگی کو اپنا موضوع بنایا۔

ہندویت اور بودھ مت دونوں میں علم و ادب کو اتنی
 آزادی بھی نہیں ملی۔ حکیموں کی فکر اور ادیبوں کا تخیل مذہبی
 فلسفے کے نکتوں کو حل کرنے، مذہبی عقائد اور مذہبی قانون
 کی تدوین اور مذہبی روایات کی تشریح اور تفسیر ہی میں صرف
 ہوتا رہا۔ صرف ایک رائے اس عہد میں دنیوی شاعری کو
 مثال کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔ لیکن سچ پوچھیے تو یہ بھی
 ایک مذہبی نظم تھی۔

پولٹیک تہذیب کے دور میں بھی زندگی کا مرکز بدستور مذہب رہا لیکن تہذیب کے مختلف شعبوں کی تفریق کا عمل زیادہ واضح ہو گیا، ریاست نے اب مستقل حیثیت حاصل کر لی تھی۔ وہ مذہب کی حامی اور محافظ تھی۔ لیکن اُس کی تابع نہیں رہی تھی۔ اُس کے سائے میں علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کو مذہبی فکر و احساس کے محدود دائرے سے نکل کر پوری انسانی زندگی کو اپنا موضوع بنانے کا موقع ملا۔ گہت دربار کی قدردانی کی بدولت مذہبی ادب کے ساتھ ساتھ دنیوی ادب کو بھی اُس قدر فروغ حاصل ہوا کہ وہ کسی ملک کے کلاسیکل ادب سے پیچھے نہیں رہا۔

علم و ادب کی ترقی کو کتابوں کے عام رواج سے بہت مدد ملی۔ خرد دشتی اور براہمی رسم الخط کے ذریعہ سے اپنے خیالات کو ضبطِ نثر میں لانا ہندوستانی صدیوں پہلے سیکھ چکے تھے۔ شمالی ہند میں بعض درختوں کی چھالوں پر اور جنوب میں تاڑ پتر اور دوسری قسم کے کھجور کے پتوں پر لکھنے کا دستور تھا۔ ایک طبقہ کتاب جوتین سو پچاس ششدر میں ہندوستان میں لکھی گئی تھی ترکستان میں ملی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُس وقت تک کتابیں ملک میں عام طور پر رائج ہو چکی تھیں۔ سنسکرت زبان جس کو بودھ مت کے فروغ کے زمانے میں عارضی طور پر زوال کا منہ دیکھنا پڑا تھا۔ خود بودھ تہذیب کے دور کے آخر میں

مہایاں فرقے کی مذہبی زبان بن گئی تھی اور اس طرح اس کا عروج پھر شروع ہو گیا تھا۔ گپت سلطنت کے زمانے میں پورا ناک ہندو مذہب کی ترقی کے ساتھ ساتھ سکرت نے اور زیادہ ترقی کی۔ اگرچہ بول چال اور کاروبار کی زبان اب پراکرت بن چکی تھی اور درہمچے نے جو بکرماجیت کے پورتن میں شمار کیا گیا ہے۔ چار پراکرتوں، مہارشری، شوری، بیجاچی اور ماگدھی کو مستقل بولیاں تسلیم کر کے ان کی صرف و نحو بھی مرتب کر دی تھی۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی پالی کی قائم مقام نہ بن سکی اور مذہبی علمی اور ادبی زبان کی جگہ سنسکرت نے دوبارہ چل کر لی۔ علوم و فنون کی تحصیل کے لئے نالند اور دوسرے مرکزوں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ جن میں ریاست کے خرچ پر طلباء کو دیسی اور دنیاوی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ دنیاوی علوم میں سب سے زیادہ اہمیت اس دور میں طب، ریاضی اور سمیت کو حاصل تھی۔ طب کے ساتھ طلبہ کو جراحی بھی سکھائی جاتی تھی۔ ان کو "نشر پکڑنا"، اس سے نشان ڈالنا، چیر پھاڑ کرنا، تیر لگانا، زخموں کو صاف کرنا اور خشک کرنا، مرہم لگانا، قے اور سہل کی دوایں دینا اور تیل کا عمل دینا سکھایا جاتا تھا۔ اس عہد کے ریاضی داں فیثاغورث کی شکل سے واقف تھے، صفر کی قیمت نکال سکتے تھے، جیب مستوی کا نقشہ مرتب کرنا اور سادہ مساوات

کے سوال حل کرنا جانتے تھے۔ ہیئتِ دہلی یہ دریافت کر چکے تھے کہ اجرام سماوی مدور ہیں اور ان کے فوسے چمکتے ہیں۔ ان کو معا تھا کہ زمین اپنے محور کے گرد دن میں ایک بار گھوم جاتی ہے اُنہوں نے اُس کے قطر کا تخمینہ کر لیا تھا۔ ویشیشک فلسفہ کے عمبردار جو ہر فرد کا نظریہ زمانہ حال کے ماہرین طبعیات سے صا پہلے قائم کر چکے تھے اور برہم گپت نے زمین کے کشش ثقل کو نیوٹن سے ہزار سال سے زیادہ پہلے دریافت کر لیا تھا۔

جو علماء اور حکماء اس زمانہ میں گزرے ہیں وہ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ دنیا کی علمی تاریخ میں ممتاز جگہ رکھتے ہیں۔ ہیئت اور ریاضی میں آریہ بھٹ و رامہرا اور برہم گپت، اور طب میں چرک اور سُشرت نے علمی تحقیق کی دہشعیں جلائی ہیں صدیوں تک راہِ علم کے سالکوں کی رہنمائی کرتی تھیں اور جزِ نور عہدِ وسطیٰ میں بلا واسطہ عرب اور دوسرے اسلامی ممالک تک اور بالواسطہ یورپ تک پہنچ گیا۔

تخیلی ادب نے بھی مذہب کے دائرے سے نکل کر دنیا و ادب یا خالص ادب کی شکل اختیار کی جس میں رزمیہ شاعر، غنائی شاعر، ڈرامہ، نثر کی کہانیاں اور تمثیلی حکایات شامل ہیں۔ اس میدان میں ہندوستانی ذہن نے جو قابلِ فخر کارنامے دکھائے اُنہوں نے اُس کے علمی کاروں کو بھی مات کر دیا۔

کالیداس اور سہو بھوتی کا مرتبہ دنیا کی نظر میں آریہ بھٹ اور چرک
سے بھی بڑھ کر ہے۔

اصناف ادب میں سب سے زیادہ ترقی اس عہد میں ڈرامہ
نے کی۔ غالباً بھاش پہلا ڈرامہ نگار ہے جس نے درباری یا غیر
مذہبی ڈرامہ کی صنعت میں امتیاز پایا اُس کے اکثر پلاٹ رامائن
اور مہا بھارت سے ماخوذ ہیں اور اُن کی عام فضا سے یہ ظاہر
ہوتا ہے کہ یہ اُس زمانے میں لکھے گئے جب برہمنوں کا اقتدار
ملک میں مسلم چوچکا تھا چنانچہ بھاش اکثر محققوں کے نزدیک
چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں کالیداس سے کچھ پہلے گزرا ہے۔
کالیداس جو متفقہ طور پر ہندوستان کے ڈرامہ نگاروں
اور شاعروں کا سر تاج مانا گیا ہے بہت سی کہانیوں کا ہیرو ہے
لیکن صمیم تاریخی معلومات اُس کے بارے میں سرے سے معدوم
ہے۔ مختلف روایات میں اُس کا زمانہ پہلی صدی قبل مسیح سے
لے کر چھٹی صدی بعد مسیح تک بتایا گیا ہے اور اُس کے وطن کے
بارے میں بھی اسی قدر اختلاف ہے۔ کشمیر، دادی گنگا، بنگال،
دکن بلکہ لنکا کو بھی اُس کا مولد ہونے کا دعویٰ ہے لیکن اُس
کی تصانیف کی داخلی شہادت سے یہ نتیجہ نکال دیا گیا ہے کہ وہ
چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں گزرا ہے اور اُس کا وطن

جہاں کہیں بھی ہوا اُس کی زندگی کا بہت بڑا حصہ گہت بادشاہوں کے دربار میں بسر ہوا۔ یہ خیال عام زدایت سے قریب تر ہے جو کہتی ہے کہ کالی داس راجہ بکرماجیت کے دربار کا شاعر اور اُس کے نورتن میں سے تھا۔

کالی داس کے ڈراموں میں سب سے مقبول اور مشہور ٹکٹنلا ہے۔ جو پہلے تک جہد کی مخلوط کلاسیکل رومانی روح کا آئینہ سمجھا جاتا ہے۔ اس وقت ہندوستانی ذہن تو وسیع اور تفریق کے دور سے گزر رہا تھا اور اس کی نظر مذہبی فکر کے محدود دائرے سے نکل کر ایک طرف عالم طبیعی کا اور دوسری طرف فطرت انسانی کا مشاہدہ کر رہی تھی۔ لیکن یہ اُسی طرح کا معروضی مشاہدہ نہیں تھا جیسا نشاۃ ثانیہ کے بعد مغربی ذہن نے شروع کیا بلکہ تخیلی اور داخلی رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ سادگی اور اصلیت جو رامان اور ہابھارت کی خالص کلاسیکی شاعری کی خصوصیات میں، پہلے تک جہد کی شاعری اور ڈراما میں بھی موجود نہیں مگر ان کے ساتھ تخیل کے زور اور جذبات کے جوش نے ان میں تغزل کا رومانی رنگ بھر دیا تھا۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی عیسوی میں جب کالی داس کے کلام کا جرمن زبان میں ترجمہ ہوا تو جرمن شاعروں نے اسے خالص رومانی شاعری سمجھا اور اُس سے روماجیت کی تحریک کو جوان دنوں جرمنی میں اٹھ رہی تھی

بہت کچھ تقویت اور مدد پہنچی۔ جرمنی کا سب سے بڑا شاعر گوئٹے،
 جوفنواں شباب کے زمانے میں رومانی رنگ میں ڈوبا ہوا تھا،
 کالیدس کے کلام کا عاشق تھا۔ مگر گوئٹے کی گہری نظر نے تغزل
 اور رومانیت کے نظر فریب پھولوں کے ٹھنڈے معنویت اور
 اصلیت کے روح پرور پھولوں کو بھی دیکھ لیا تھا۔ جن کی بدولت
 کالی داس کی شاعری کو بقائے دوام حاصل ہوئی۔ چنانچہ وہ
 شکنتلا کی تعریف میں کہتا ہے۔

”اگر میں بہار کے پھولوں اور خزاں کے پھولوں،
 ہیکمبوں کے چین اور مدوح کی غذا آسمان اور زمین
 سب کو ایک ہی نام میں سمیٹتا ہوں تو اسے شکنتلا
 تیرا نام لے دوں اس ایک لفظ میں سب کچھ آجائے گا
 کوئی تعجب نہیں کہ خود گوئٹے کو رومانیت کے بھول بھلیاں
 سے نکل کر حق مینی اور حق نگاری کے کھلے میدان میں پہنچے ہیں
 ایک حد تک اس اثر سے مدد ملی ہو جو کالی داس نے اس پر
 ڈالا تھا۔“

شکنتلا کے علاوہ کالی داس نے وکرم اُردسی اور مالو کا
 اگنی منتر دو ڈرامے اور کئی جملے جملوں نے کچھ زیادہ شہرت نہیں
 پائی۔ اس کی رزمیہ نظموں کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔
 کالی داس کے بعد ساتویں صدی عیسوی میں رتنا دلی اور

ناگاندہ دو ڈرائے لکھے گئے جو راجہ ہرش کے کہے جاتے ہیں۔ مگر
 غالباً اس کے درباری شاعروں کے لکھے ہوئے ہیں جنہوں نے
 کالی داس کے فرمن سے خوشہ چینی کی اور اپنی ممت کا ٹراپنے
 مرقی کے نام سے منسوب کر دیا۔

اسی صدی کے آخر میں ہندوستان کی خاک سے ایک اور
 بالکمال ڈراما نگار اٹھا جسے ادب کے جوہر شناس کالی داس کا
 ہم پلہ قرار دیتے ہیں۔ یہ برار کا ایک برہمن شری کنٹھ یا بھو بھوتی
 تھا جو ابتدا میں تنوج کے آخری راجہ یشودر من کے دربار سے تعلق
 رکھتا تھا۔ لیکن جب کشمیر کے ادرا العزم راجہ للتادتیہ نے یشودر من
 پر فوج کشی کر کے اسے شکست دی تو وہ بھو بھوتی کو اپنے ساتھ کشمیر
 لے گیا۔

بھو بھوتی کے تین ڈرامے مالتی مادھو، مہا دیر چرت اور اترام
 برت سنسکرت ادب کے عہد زریں کی آخری یاد گاریں ہیں۔
 دھرم کی طرح رزمیہ شاعری اور غنائی شاعری میں بھی
 ہندوستانی ذہن اس زمانے میں درجہ کمال تک پہنچ گیا اور اس
 کا سہرا بھی کالی داس کے سر ہے۔ اس کی دو رزمیہ نظموں
 بگوش اور کمار سمبھو اور ایک چھوٹی سی رومانوی غنائی نظم میگھ
 دست کو اہل نظر نے ادب کے شاہکاروں میں شمار کیا ہے۔ دھرم
 ام چندر جی کے خاندان کا شاہنامہ اور کمار سمبھو، شوجی اور

آبادی کے عشق کی داستان ہے۔ میگہ دوت کوئی قصہ نہیں بلکہ محض ایک بھران نصیب شوہر کا پیامِ محبت ہے جو وہ سیلائی بادلوں کی زبانِ اپنی محبوب بیوی کو بھیجتا ہے۔ تخیل کی نزاکت جذبات کی لطافتِ نرم اور رزاقی کے لحاظ سے میگہ دوت کا جواب دنیا کے ادب میں شکل سے ملے گا۔

بھاروی جو کالی داس کا ہم عصر تھا یا اُس کے غور سے ہی دنوں بعد گذرا ہے۔ نازک خیالی، اثر آفریں اور شیریں زبانی میں کالی داس کو نہیں پہنچتا۔ مگر زورِ بیان اور شوکتِ الفاظ میں اُس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اُس کی ایک ہی رزمیہ نظم کراتِ ارجنم ہم تک پہنچی ہے مگر وہ سنسکرت کی سب سے پر زور نظم سمجھی جاتی ہے۔

ساتویں صدی عیسوی میں ہریش کے دربار کا شاعر بھرتری ہری بھی اپنے رنگ میں بے مثل تھا۔ اُس کے کلام میں نہ تو وہ نزاکت و لطافت تھی جو کالی داس کی خصوصیت ہے، اور نہ وہ زور جو بھاروی کا حصہ ہے۔ لیکن فلسفیانہ غور و فکر اور صناعتی کے لحاظ سے اس کی شاعری درجہ کمال کو پہنچ گئی تھی۔ دراصل بھرتری ہری کی شہرت اُن چھوٹی چھوٹی نظموں کی وجہ سے ہے جو ششکوں کے نام سے مشہور ہیں۔

نثر کی کہانیوں اور داستانوں کی شکل میں جو ادبی جواہر

اس زمانہ میں تراشے گئے اُن کی قدر و قیمت بھی کچھ کم نہیں ہے جانوروں کی کہانیاں ہمارے ملک میں قدیم سے قدیم زمانے میں موجود تھیں۔ ہندوستان کا و مدت شناس تغیل جمادات اور حیوانات کو بھی نوع انسانی کی طرح روح مطلق کے مظاہر سمجھ کر عقل اور نطق سے آراستہ مانتا تھا۔ اکثر اخلاقی نکتے تمثیلی کہانیوں میں جانوروں کی زبان سے بیان کئے جاتے تھے۔ پانچویں یا چھٹی صدی میں ان کہانیوں کا مجموعہ پنچ تنتر کے نام سے مرتب ہوا۔ جسے نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ساری دنیا میں اس قدر مقبولیت حاصل ہوئی کہ شاید ہی کسی ادبی تصنیف کو ہوئی ہو۔ چھٹی صدی کے وسط میں نو شیرازاں کے زمانے میں اس کا ترجمہ فارسی میں ہوا پھر فارسی سے عربی اور عربی سے یونانی، لاطینی اور عبرانی میں کیا گیا۔ جدید السنہ یورپ میں سب سے پہلے اسے اسپینی میں پھر جرمن میں اور رفتہ رفتہ کل زمانوں میں ڈھالا گیا۔ بہت اپدیش جو اور بھی زیادہ مشہور اور مقبول ہوئی اسی قسم کی کہانیوں کا مجموعہ ہے جن میں سے بعض پنچ تنتر سے لی گئی ہیں۔

پنچ تنتر کی زبان میں کلاسیکی، سادگی اور بے ساختہ پن تھا۔ ساتویں صدی عیسوی میں ڈنڈی سے نثر میں تکلف اور تعنیع شروع ہو گیا۔ اس صدی کے شروع میں اُس نے

سکی کمار چرت کی نام سے ایک داستان لکھی۔ اس عہد کا سب سے مشہور نثر نگار کلادم بری کا مصنف بان بھٹ ہے جو ہر ش کے دربار سے تعلق رکھتا تھا۔ یہ ایک عاشق و معشوق کی داستان ہے جن کی محبت کو موت ختم نہ کر سکی بلکہ ہر نئے جنم میں وہ اُنکی طرح ایک دوسرے کے عشق کا دم بھرتے رہے۔ اس میں جذبات اور واقعات میں بہت مبالغے سے کام لیا گیا ہے۔ مگر زبان و بیان زور و قوت اور حسن صنعت کے لحاظ سے یہ کتاب کمالات فن کا نمونہ ہے۔ رنگین اور مسجع عبارت، الفاظ اور جملوں کی تکرار، تشبیہ اور استعارے اور لفظی عنایتوں کی بھرمار غرض وہ سب چیزیں موجود ہیں جو ہر ملک میں تنزل پذیر ادبی ذوق کی نشانیاں ہیں۔ بان بھٹ کی ایک اور تصنیف راجہ ہر ش وردھن کی سوانح ہماری ہر ش چرت ہے۔

سندھ کی مختصر داستان واسودتا اور جنوبی ہند کی کہانیوں کا مجموعہ برہت گنتا بھی اسی عہد کی پیداوار میں۔ مختصری، سنگ تراشی اور فن تعمیر میں پرانک تہذیب کی روح جس طرح ظاہر ہوئی ان کے متعلق ہمارے معلومات بہت محدود ہیں۔ اس لئے کہ اس عہد کی عمارتوں وغیرہ کے آثار آج اس سے بھی کم باقی رہ گئے ہیں جتنے اس سے قدیم تر زمانے یعنی بودھ عہد کے ہیں۔ اس کی وجہ مورخوں نے مختلف

بتائی ہیں۔ بڑی وجہ تو یہ ہے۔ اس وقت تک پتھر کا استعمال بہت کم تھا۔ زیادہ تر عمارتیں روغن کی ہوئی لکڑی کی بنتی تھیں جو زیادہ مدت تک نہیں چل سکتی تھیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لنگا اور جٹا کی وادی جیسے پرانے ہندو تہذیب کے مرکز کی حیثیت حاصل تھی ایک مدت تک وسط ایشیائی حملہ آوروں کی قوموں، ہنوں اور گرجروں وغیرہ کے ہاتھوں تاراج ہوتی رہی اور بہت سی عمارتیں ان کے ہاتھوں پر باد ہو گئیں پھر سلطنت دہلی کے زمانے میں بھی روایک متشدد باد شاہوں نے مندروں کو مسمار کیا۔ بہر حال جنوبی ہندو لوگوں سے قطع کر کے شمالی ہند میں اس عہد کے آثار میں سے یا تو دلی کی لوہے کی لاٹ ہے یا اڑیسہ کے مندرجن میں بھونشور کا بڑا مندر خاص اہمیت رکھتا ہے۔

لوہے کی لاٹ جو دلی میں قطب مینار کے پاس واقع ہے ۲۶ فٹ زمین کے اوپر ہے اور ۲۰ انچ زمین کے اندر گڑی ہوئی ہے اس کا قطر نیچے کے سرے پر ۱۶ انچ اور اوپر کے سرے پر ۱۲ انچ ہے۔ جو کتبہ اس پر کندہ ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسے کمار گپت اول نے اپنے باپ چند گپت ثانی کی فتوحات کی یادگار میں بنوایا تھا۔ اس کا سال تعمیر جدید تحقیقات کے مطابق ۳۷۵ء قرار دیا گیا ہے جو کمال

ہندوستانیوں نے اب سے ڈیڑھ ہزار سال پہلے لوہے کے استعمال میں حاصل کر لیا تھا۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کے ہاں فنِ تعمیر کس درجہ پر پہنچ گیا ہوگا۔

شمال ہند کا طرزِ تعمیر جس کے نمونے اب صرف اڑیسہ کے مندر کی شکل میں باقی ہیں چند واضح خصوصیات رکھتا ہے۔ مندر کی عمارت میں ایک ڈیوڑھی ہوتی ہے اور ایک وسیع مدور مینار جسے ومان کہتے ہیں۔ ومان کا ڈھانچہ خطوطِ منحنی پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کے اوپر ایک چھتری ٹاٹوپی سی بنی ہوتی ہے۔ جو ایک ہم شکل پھل کے نام پر آملک کہلاتی ہے۔ ومان نہ تو منزلوں میں تقسیم ہے اور نہ اس میں کوئی ستون پایا جاتا ہے۔ البتہ ڈیوڑھی کے مخروطی چھت میں کافسوں کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے بھونیشور کا بڑا مندر جو ۶۱۶ء اور ۶۵۰ء کے درمیان تعمیر ہوا ان سب خصوصیات کو نمایاں طور پر ظاہر کرتا ہے۔ ابتدائی عمارت ومان اور ڈیوڑھی کو ملا کر ۱۶۰ فٹ لمبی ہے۔ ومان کا اندرونی حصہ ۶۶ فٹ کا ایک مربع ہے اور مینار کی بلندی ۱۸۰ فٹ ہے۔ فرگوسن کے خیال میں بنا رہی کے مندروں میں جو پھلی دو تین صدیوں کے اندر بنے ہیں بہت سی تبدیلیوں کے باوجود، اڑیسہ کے ومان کی خصوصیات موجود ہیں۔ ہندو فنِ تعمیر کا ہمیشہ نظرِ عظمت و شوکت یا تناسب و ترتیب نہیں تھا اسی لئے نہ تو عمارتیں غیر معمولی طور پر بڑی ہوتی تھیں اور نہ تشاکل

ہا ہم آہنگی کا زیادہ خیال رکھا جاتا تھا۔ سارا زور جزویات کی خوبی اور تکمیل پر ہوتا تھا۔ پوری عمارت نازک اور خوشنقش دنگار سے لپی ہوئی ہوتی تھی۔ ایک ایک لہج کی آرایش میں نہایت محنت دیدہ ریزی اور صبر سے کام لیا جاتا تھا۔

وسط ہند، دکن اور جنوبی ہند کے اپنے اپنے طرز تعمیر تھے جو بہت سی باتوں میں شمالی طرز سے مختلف تھے۔ چونکہ ان میں سے کسی کو قومی طرز کا درجہ حاصل نہیں ہوا اس لئے ہم انہیں نظر انداز کرتے ہیں

گپت سلطنت کے زیر سایہ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں ہونانک ہندو تہذیب کا اقتدار پورے شمالی ہند اور دکن میں قائم رہا اور اسے قومی تہذیب کی حیثیت حاصل ہوئی۔ جس طرح گپت سلطنت ایک دفاتی ریاست تھی اسی طرح ہندو تہذیب بھی ایک دفاتی تہذیب تھی یعنی ایک مشترک مذہب اور مشترک نظام زندگی کے دائرے کے اندر اس نے مختلف خطوں کے زبان و ادب، فنون لطیفہ، فن تعمیر، رسم و رواج اور طرز معاشرت کو نشو و نما جانے کا پورا پورا موقع دیا۔

جنوبی ہند سیاسی حیثیت سے سارے عہد قدیم میں شمالی ہند سے الگ رہا۔ لیکن تہذیبی حیثیت سے برابر اس سے متاثر ہوتا رہا اور اس پر اپنا اثر ڈالتا رہا ہم نے دیکھا کہ حضرت مسیح سے کوئی

ہزار سال پہلے برہمنوں کی تبلیغی کوششوں سے ویدک مذہب جنوب
میں پھیلا لیکن جنوب کے مذہبی عقائد سے متاثر ہو کر اُس نے شیو
اور وشنو کو دیوتاؤں کے زمرے میں شامل کر لیا اور ویدک ہندو
مذہب بن گیا۔ سنسکرتی م کے لگ بھگ بودھ مذہب اور تہذیب
نے جنوب کے بہت بڑے حصے کو مسخر کر لیا۔ لیکن بودھ مذہب کو
شخصی عقیدت اور اصنام پرستی کا عنصر اور بودھ تہذیب کو
تعمیر جنوب کی ڈراوڑی قوموں سے لینا پڑا۔

یہی تاثیر اور تاثر کا عمل پورٹیک تہذیب کے زمانے میں بھی
جاری رہا۔ پورٹیک ہندو مذہب کی خصوصیت ہی یہ تھی کہ اُس نے
بودھ مذہب سے زیادہ مقبول عام بننے کے لئے اپنے آپ کو قبل
آری خصوصاً ڈراوڑی عقائد کے گہرے رنگ میں رنگ لیا، یہی
وجہ ہے کہ بہت سلطنت کے دائرے حکومت سے باہر ہونے
کے باوجود جنوبی ہند نے پورٹیک مذہب کو اور اُس تہذیب
کو جو اُس سے وابستہ تھی ہاتھوں ہاتھ لیا۔ چوتھی اور پانچویں
صدی مسیحی میں پورٹیک تہذیب نے جنوبی ہند کے سارے
علاقے میں جو پانڈیا، چیر اور چول ریاستوں پر مشتمل تھا آہستہ
آہستہ بودھ تہذیب کو ہٹا کر اُس کی جگہ چھین لی۔

لیکن ہندوستان کے تہذیبی وفاق نے جس حد تک جنوب
کی قوموں نے اپنی مقامی آزادی کو قائم رکھا شمال کی کوئی قوم

نہیں رکھ سکی۔ اُنھوں نے سنسکرت کو مذہبی زبان کی حیثیت سے اختیار کیا۔ لیکن بول چال اور کاروبار، علم و فن، شعر و ادب، محکمہ میدان میں وہ اپنی مادری دراوڑی زبانوں سے کام لیتے رہے اور انہیں اپنے قدیم حروف میں لکھتے رہے۔ اُنھوں نے اپنی زبانوں کے ذخیرہ الفاظ میں سنسکرت لفظوں سے اضافہ کیا۔ لیکن اتنا نہیں کہ اُن کی سیرت یا صورت بدل جائے۔ پورا ملک مذہب یہاں حقیقت میں ادب کے طبقوں تک محدود تھا۔ عوام بدستور اپنے پرانے دیوتاؤں اور ذبویوں یا ماتاؤں کی پرستش کرتے تھے اور چپک اور دوسری بیابانیوں کو دیوتاؤں کا قہر سمجھ کر قربانیوں اور سے دود کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ بعض قوموں میں مادری تہذیب کا رواج تھا۔ وراثت اس سے بیٹی کو سنبھلی تھی اور ایک بیوی کئی شوہروں سے شادی کر لی تھی۔ ذات پات کا نظام اختیار کیا گیا لیکن اُس میں بہت کچھ ترمیم ہو گئی برہمنوں کا طبقہ ذرا علی طبقے کی حیثیت سے موجود تھا۔ ان کی چھتری اور ویش طبقے قریب قریب معدوم تھے۔ شوہروں کے عدد پر یعنی اچھوت قوموں کا ایک کثیر اس قدر طبقہ تھا۔ جڑی ذاتوں کے ماندر پٹنے کے لحاظ سے بہت سی چھوٹی چھوٹی مائیں بن گئی تھیں۔

پانچویں صدی مسوی کے نصف آخر میں گپت سلطنت پر زراں کے آنا اُٹھار پھرنے لگے۔ مگدھ گپت کے زمانے سے ایک

طرف تو اندرونی بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہوا دوسری طرف بیرونی
 حملوں کا زور بڑھ گیا۔ یوں تو ایک مدت سے وسط ایشیا کے گرجاؤں
 اور دوسرے قبائلی شمال مغربی ہند پر حملے کر رہے تھے۔ لیکن وہ
 حکمرانیت اور کمالہ گیت جیسے زبردست حکمرانوں کی طاقت
 سے ٹکرا کر پیچھے ہٹنے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ ان کے کمزور جانشینوں
 کے زمانے میں حملہ آوروں کی بن آئی۔ چنانچہ سلسلہ میں
 قبیلے کے ایک سردار تو دامن نے پنجاب کے ایک حصے کو فتح کر کے
 اپنی ریاست قائم کرنی۔ جس کا دارالسلطنت سیال کوٹ تھا۔ کہا
 جاتا ہے کہ اُس نے گیت سلطنت کی فوجوں کو شکست دے کر
 مشرقی مالویہ کا علاقہ اُس سے چھین لیا۔ بہر حال گیت سلطنت
 کی یہی سہی طاقت ہونوں کے مقابلے میں کھپ گئی اور پانچویں
 صدی کے آخر میں اس سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ اگرچہ گیت خاندان
 کی ایک شاخ مالوے کی چھوٹی سی ریاست پر اور سو سال تک
 حکومت کرتی رہی۔

گیت سلطنت کے ساتھ ہندوستان کی سیاسی وحدت کا
 خاتمہ ہو گیا اور سارا ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گیا۔
 پانچویں صدی کے آخر میں گجرات میں دسویں خاندان کی خود مختار
 ریاست قائم ہوئی۔ شمال مشرقی ہند میں کئی چھوٹی چھوٹی ریاستیں
 تھیں۔ چنانچہ جبہ یونین جو انک ساتویں صدی کے وسط میں

ہندوستان آیا ہے تو بنگال میں تین ریاستیں تھیں اور آسام کی ریاست الگ تھی۔ اڑیسہ میں کیسری خاندان نے سیکڑے میں اپنی خود مختار حکومت کی بنیاد ڈالی اور بھوپیور کو دارالسلطنت بنایا۔ کشمیر میں برتگریت جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ دکرماجیت کے دربار کا شاعر تھا اور اُس کی طرف سے کشمیر کا حاکم مقرر ہوا، ایک خود مختار ریاست قائم کر چکا تھا دکن پر راہپوتوں کے چالکیہ خاندان نے قبضہ کر لیا تھا۔ اُس کی ایک شاخ مغربی حصہ پر اور دوسری مشرقی پر حکومت کرتی تھی۔ خود مدھ دلش تھا نیشور قنوج اور مالوے کی ریاستوں میں تقسیم تھا۔

گپت سلطنت کا دربار وہ مرکز تھا جس نے ہندوستان کی ذہنی قوتوں کو جمع کر کے انھیں مذہب، علم و حکمت اور شعر و ادب کی خدمت میں اور ایک ہمہ گیر ہم آہنگ تہذیب کی تعمیر میں مصروف کر رکھا تھا۔ اس مرکز کے برباد ہو جانے سے سیاسی قوت کی طرح ذہنی قوت بھی منتشر ہو کر رہ گئی۔ قومی وحدت کا اعلیٰ نصب العین ہیکھوں کے سامنے سے ہٹ گیا۔ چھوٹے چھوٹے مقاصد نے نظر کو تنگ اور تحلیل کو لپست کر دیا، بظاہر پولک تہذیب اس کے بعد بھی صدیوں تک سارے ہندوستان پر چھائی رہی لیکن دراصل اُس میں مرکزیت اور وحدت نہیں رہی تھی اور وہ چھوٹی چھوٹی جماعتی تہذیبوں میں بہتی تھی۔

ساتویں صدی کے نصف اول میں تھوڑے دن کے لئے شمالی
ہندوستان کی سیاسی اور تہذیبی زندگی کو پھر حثیت کر ایک نقطہ پر
جمع ہونے کا موقع ملا۔ اس لئے کے لگ بھگ تھانیور کے راجہ ہرش
در دھن نے قنوج اور تھانیور کو ملا کر ایک ریاست بنایا اور اس
کے بعد مالوہ، گجرات، کاٹھیاوار اور شمالی ہندوستان کی قریب
قریب کل ریاستوں کو کم و بیش اپنا باج گزار بنا کر ایک وفاقی سلطنت
قائم کی۔ قنوج جو ہرش کا دارالسلطنت تھا نصف صدی کے لئے
شمالی ہندوستان کا سیاسی اور تہذیبی مرکز بن گیا۔ خود ہرش بودھ
مذہب کا پابند یا اُس کی طرف مائل تھا۔ لیکن فرمانروا کی حیثیت
سے وہ سب مذہبوں کو ایک نظر سے دیکھتا تھا اور قومی تہذیب
کی سرپرستی میں گہمت فرمانروا سے پیچھے نہ تھا۔

ہرش علم و ادب کا شایق اور اہل کمال کا قدردان تھا بلکہ
روایت نے تو اسے رتنادلی اور ناما گاندوہ ڈراموں کا مصنف
بھی قرار دیا ہے۔ اُس کا دربار بھی گہمت دربار کی طرح شاعروں
اور ادیبوں کا مرجع بن گیا تھا۔ خود ہرش بھرتی ہری اور بان
بھٹ کا اور اُس کا ایک جانشین بھو بھوتی کا مرنی تھا۔

چینی یا تری یو مین جو انگ نے جو ہرش کے زمانے میں ہندوستان
آیا تھا۔ ہرش کے دربار اور اُس کی سلطنت کا اور ملک کی عام حالت
کا نقشہ کھینچا ہے۔ اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد پر

بادشاہ کی بدولت نہ صرف ہندوستان کی سیاسی اور ذہنی زندگی کا زوال عارضی طور پر رک گیا بلکہ ہندوستان کی کلاسیکی تہذیب کا چراغ بجھنے سے پہلے ایک بار پھر بھڑک اٹھا۔ لیکن بان بھٹ اور بھرتی ہری کے نتائج افکار کا کالی داس اور بھاروسی کی تعاضف سے مقابلہ کیجئے تو ذہنی انحطاط کے آثار صاف نظر آنے لگتے ہیں۔ جب ادب میں سادگی اور جوش اور زور کی جگہ شکست اور داور تمنع نظر آنے لگے تو سمجھنا چاہئے کہ تخلیقی قوت کا چشمہ خشک ہو گیا ہے یا ہونے والا ہے۔

بعض مورخوں کے خیال میں ہرش نے عمر بھر شادی نہیں کی اور اس پر تو سب متفق ہیں اُس کے کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ^{۱۱۱۱} میں ہرش دنیا سے رخصت ہو گیا اور اُس کے زیر نے تخت پر قبضہ کر لیا۔ سلطنت کا شیرازہ تو ہرش کے مرتے ہی بکھر گیا مگر قنوج کی ریاست ایک عرصہ تک قائم رہی۔ ساتویں صدی کے آخر میں کشمیر کے راجہ اللٹاوتیہ نے قنوج کے حکمرانیشوورمن کو شکست دے کر اُس ریاست کی رہی سہی عظمت کو ختم کر دیا۔ ^{۱۱۱۲}یشوورمن کا نام تاریخ میں اس وجہ سے زندہ رہے گا کہ شہرہ آفاق ڈرامہ نگار بھوجوی اُس کے دربار سے اقلین رکھتا تھا۔

ساتویں صدی کے آخر میں پولانک ہندو تہذیب کا شاندار ابتدائی زمانہ اور اسی کے ساتھ ہندوستان کی قومی وحدت کا

تیسرا دور ختم ہو گیا اور تفریق و انتشار کی قوتیں اپنا کام کرنے لگیں۔ اس
 قومی تہذیب کی مبنیاً جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے ہندو
 مذہب پر رکھی گئی تھی۔ ہندو مذہب بودھ شگھ کی طرح اپنی کوئی
 اگستائیم نہیں رکھتا تھا بلکہ اپنی وحدت آفریں قوت کو کام میں لانے
 کے لئے ایک مرکزی ریاست کی سرپرستی کا محتاج تھا۔ گپت سلطنت
 اور وردھن سلطنت کے مٹنے کے بعد شمالی ہند کو صدیوں تک
 سیاسی وحدت نصیب نہیں ہوئی۔ اس لئے قومی تہذیب کے
 بکھرے ہوئے اجزاء کی شیرازہ بندی نہیں ہو سکی۔

یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ گپت سلطنت اور
 وردھن سلطنت کے زوال کے کیا اسباب تھے دوسرے یہ کہ ان
 کے بعد قومی وحدت کا جذبہ اپنا کوئی سیاسی مرکز کیوں نہ پیدا
 کر سکا۔ سلطنتوں کے زوال کے اسباب ہر ملک اور ہر زمانے میں
 قریب قریب ایک سے ہوا کرتے ہیں۔ حکمران خاندان یا حکمران
 طبقے کا رفتہ رفتہ حکومت اور دولت کے مضعف اثرات سے متاثر
 ہونا، اُس پر جفاکشی کی جگہ عیش پرستی اور اولوالعزمی کی جگہ لپست ہوتی
 کا غلبہ پانا، اندر سے صوبوں کا مرکزی حکومت سے منحرف ہونا
 باہر سے تازہ دم مضبوط حوصلہ مند قوموں کے حملے۔ ہندوستان
 میں یہ اسباب خاص طور پر قوی تھے۔ آب و ہوا اور قومی مزاج
 عیش پرستی کے لئے اس قدر سخت سازگار کہ شاید ہی کہیں اور

سلطنت کی وفاقی تنظیم اس قدر ڈھیلی کہ مرکز کی ذرا سی کمزوری اسے ختم کر دینے کے لئے کافی جغرافی محل وقوع ایسا کہ وسط ایشیا کی جنگجو خانہ بدوش قومیں چھوٹنے ہی ادھر کا رخ کریں۔ گپت سلطنت کے زوال ہیں بھی ہی اسباب کار فرما تھے۔

حکمرانوں کی عیش پرستی کا اندازہ اس سے کیجئے کہ ہر شہر درجن جیسا مذہبی آدمی جسے اوروں کے مقابلے میں زاہد خشک ہونا چاہئے تھا یہ قول یوہین چوانگ کے سفر تک میں حائلوں پر سونے کے پائیدان گدے، پیالے، اگلا لدان اور غسل کا ساز و سامان لے کر چلتا تھا۔ اس کی خدمت کے لئے چوری بردار، ہنلانے والے، چچی کرنے والی عورتیں ساتھ ہوتی تھیں۔ اگرچہ قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شہر کی شادی نہیں ہوئی تھی پھر بھی شاہی خاندان کی خواتین اور ان کی خادما ت کی ایک پوری فوج اس کے ہمراہ رہتی تھی۔ بان بھٹ نے ہر شہر کے دربار کی شان و شوکت اور عیش و عشرت کا جو طو مار باندھا ہے اس میں دسواں حصہ بھی اصلیت ہو تو محمد شاہ رنگیلے کے دربار کی اس کے سامنے کوئی حقیقت نہیں تھی۔ اگر ایسی زندگی نے گپت خاندان کے آخری بادشاہوں، ہر شہر کے جانشینوں کو جو بکرماجیت یا ہر شہر کی سی نہ بدست شخصیت کے لئے نہیں تھے اخلاقی پستی میں مبتلا کر دیا اور وہ اپنی سلطنت کو قابو میں نہ رکھ سکے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ ادھر تو یہ حال تھا اور ادھر چھٹی صدی کے

آخر اور سنا توں صدی کے شروع میں بیرونی حملوں کی شدت انتہا کو پہنچ گئی۔ یوں تو ہندوستان ابتدا سے وسط ایشیا کے جنگ جو خانہ بدوش قبائل کے حملوں کی آماجگاہ رہا ہے مگر جس زور شور سے شکون، گرجروں، ہنوں کے سیلاب پانچویں صدی کے آخر سے ساتویں صدی کے شروع تک آنے رہے کبھی نہ آئے ہوں گے بھلا گپت سلطنت اور وردھن کے دفاعی نظام جن میں صرف شہنشاہ کی ذات مختلف اجزا کو مستدر کھنے کا کام انجام دیتی تھی مکرز حکمرانوں کے ماتحت ان حملوں کی فکر کیسے سہہ سکتے۔

رہا یہ سوال کہ شمالی ہند خصوصاً مدھ دیش میں جو اور قومی تہذیبوں کی طرح پورٹنک تہذیب کا بھی مرکز تھا تنوج کی سلطنت کے زوال کے بعد صدیوں تک کوئی اور سلطنت کیوں نہ قائم ہوئی جو قومی تہذیب کے لئے مرکز کا کام دیتی تو بات یہ ہے کہ جو اخلاقی بستی، آرام طلبی اور عیش پرستی سے پیدا ہوئی، وہ اشخاص تک محدود نہ تھی بلکہ ایک سرے سے ان پورے طبقوں پر چھا گئی تھی جو سیاسی اور ذہنی رہنمائی کا کام انجام دیتے تھے۔ ان میں اب سیاسی اور تہذیبی وحدت کی تعمیر کی ہمت نہیں رہی تھی۔ ایسے مولفوں پر دوسرے ملکوں میں سماجی انقلاب واقع ہوتے ہیں یعنی جب اونچے طبقے انحطاط میں مبتلا ہو جائیں تو نیچے سے نئے لوگ ابھر کر ان کے ہاتھ سے سماج کی سرداری چھین لیتے ہیں لیکن ساتویں صدی تک

ہندوستان میں ذات پات کا نظام جس کی پشت پر مذہب تھا بہت سخت اور بے لوث ہو چکا تھا اور برہمنوں اور راجپوتوں کے سوا اور سب طبقوں کی حیثیت اس قدر گر چکی تھی کہ ان کے ذہن میں اپنے قاعدوں کو ہٹا کر ان کی جگہ لینے کا خیال تک نہیں آ سکتا تھا۔ غرض ورن آشرم جس نے ابتدا میں ایک منظم اور پائیدار سماج قائم کرنے میں مدد دی تھی اب ترقی کی راہ میں سنگ گراں بن کر رہ گیا تھا۔ آگے چل کر حکمران طبقے یعنی چھتری ورن میں نئے لوگ جن کی رگوں میں تازہ خون دوڑ رہا تھا داخل ہوئے اور انھوں نے اس میں ایک نئی زندگی بھی پیدا کر دی۔ مگر افسوس یہ ہے کہ یہ نئی زندگی قومی وحدت کے لئے سازگار نہیں ثابت ہوئی۔ وسط ایشیا سے وہ قبائل جنہوں نے پرانا تہذیب کی عمارت کو ہلا دیا کچھ بنی نقصان۔ بعد ہندو مذہب اختیار کر کے اس تہذیب میں جذبہ میں تک نہیں آ سکیں اور نہ ہندوستان کے عرض و طول میں اپنی مٹھ اور نہ ملک کے قائم کیں، اپنی فتوحات کے بل پر راجپوتوں کی مالیت کا آئینہ قدیم چھتری سوامیوں کی اولاد سے ہونے والی حالت کٹھن کی علاج کی تائید میں روایتیں وضع کرائیں۔ اس ہند کی آٹھویں سے دسویں اپنے قابل فخر کارناموں سے چھتری دے میں پوشیدہ ہے۔ البتہ کچھ عہد جس کا ذکر اگلے باب میں آئے ہیں بہت آثار قدیمہ کی مدد سے جو اخلاق و مرد و عورت کا درخت

دریغ تصور اُن کی قبائلی روح کو کبھی نہ دبا سکا۔ اُن کی بارہمی
 رفاقتوں اور خانہ جنگیوں نے تفریق و انتشار کی قوتوں کو اس قدر
 ابھارا کہ قومی وحدت کا خیال تک لوگوں کے دلوں سے محو
 ہو گیا۔

چھٹا باب

سیاسی اور تہذیبی انتشار کا زمانہ

شمالی ہند کی تاریخ میں آٹھویں صدی کے شروع سے دسویں صدی کے آخر تک تین سو سال کا زمانہ تاریکی کے پردے میں چھپا ہوا ہے۔ تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ قدیم ہند میں تاریخ کھینے کا رواج نہیں تھا۔ ہندوستانی ذہن، زمان و مکان کے نامحدود تصور سے کام لینے کا عادی تھا۔ محدود مقام اور زمانے کے واقعات کو وہ سنجیدہ علمی تصنیف کا موضوع بنانے کے قابل نہیں سمجھتا تھا۔ ہماری قدیم تاریخ کے ماخذ آثارِ قدیمہ کے علاوہ یا تو غیر ملکی مسافروں اور زائرین کے بیانات ہیں یا ہندوستانیوں کی مذہبی اور ادبی تصانیف۔ ان تین صدیوں میں جن کا ذکر ہم یہاں کر رہے ہیں۔ جہاں تک ہیں علم ہے نہ تو شمالی ہند میں باہر سے نائر یا مسافر آئے اور نہ ملک کے اندر کوئی ایسا مصنف پیدا جس کی تصنیف ملک کی حالت کا آئینہ ہوتی۔ اس لئے بواکثیر کے جس کے مفصل حالات لکھنے کی حاجت ترنگینی سے معلوم ہوتے ہیں کل شمالی ہند کی آٹھویں سے دسویں صدی تک کی تاریخ تاریکی کے پردے میں پوشیدہ ہے۔ البتہ کچھ دن سے محققوں نے تھوڑے بہت آثارِ قدیمہ کی مدد سے جو

زمانے کی دست برد سے باقی رہ گئے ہیں اس عہد کی تاریخ کے لئے
مسالہ فراہم کرنا شروع کیا ہے۔

ابھی تک ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ شمالی ہند میں یہ زمانہ
سیاسی انتشار اور ذہنی جمود کا زمانہ تھا۔ سارا ملک بے شمار چھوٹی
چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ جنہوں نے لوگوں کے دائرہ نظر کو
محدود کر کے قومی وحدت کے احساس کو قریب قریب مٹا دیا تھا۔
مذہبی اور ذہنی زندگی میں رسم و تقلید کا دور دورہ تھا۔ پورانا
ہندو مذہب کے دونوں فرقے شیو اور ویشنو دو جداگانہ مذہب بن
گئے تھے۔ مذہبی احساس کم نہ تھا مگر اس میں تازگی، گہرائی اور
قوت باقی نہیں رہی تھی۔ مذہبی تصانیف عموماً پرانوں کے تہوں
اور قدیم سمرتوں وغیرہ کے چربوں تک محدود تھیں۔ خیالات میں
انگلوں کی اندھی تقلید اور طرز بیان میں بندھے فکری قاعدوں کی
بے چون و چرا پابندی کی جاتی تھی۔ شعر ڈراما اور ادب کی
دوسری اصناف کا بھی یہی حال تھا۔ فنی ضابطوں میں دبا کر ان
کارس پھوڑ لیتے تھے محض خشک بے مزہ بھوک باقی رہ جاتا تھا
تخلیقی ادب سے کہیں زیادہ عروض اور اصول فن کی کتابیں
لکھی جاتی تھیں۔ جن میں ذرا سی جزئیات کے لئے قواعد ہوتے
تھے اور ان سے سرمو تجاویز کی اجازت نہیں تھی۔ فلسفہ اور صرف
و نحو کی قدیم کتابوں، پرانوں، دھرم سوتروں اور دھرم شاستروں

رزمیہ نظموں اور ڈراموں کی شرحیں لکھنے کا زور تھا۔ اور شارحوں کے لئے مفصل قواعد موجود تھے جن کی پابندی انھیں ہر ہر قدم پر کرنی پڑتی تھی۔

اس عرصہ میں جنوبی ہندوستان اخلاقی خرابیوں سے بھی محفوظ نہ رہا۔ چوتھوں کے حد سے زیادہ بڑھ جانے سے پیدا ہوتی ہیں اور بیرونی حملوں کے تباہ کن اثرات سے بھی۔ اس نئے دور میں سیاسی انتشار کی وہ حالت نہ تھی جو شمالی ہند میں پائی جاتی تھی اس عہد کے شروع میں جزیرہ نما کا وسیع علاقہ چول، جیرا، کیرل اور پانڈیہ ریاستوں پر مشتمل تھا اور ان تین صدیوں میں ان کی سیاسی حالت پائیدار اور مستحکم رہی البتہ اس عہد کے آخر میں کچھ تبدیلی ہوئی مگر یہ تبدیلی اچھی تھی اس لئے کہ اس نے جنوبی ہند میں سیاسی وحدت پیدا کر دی۔ چول ریاست نے باقی دور ریاستوں کو فتح کر کے اپنے ممالک محدودہ میں شامل کر لیا۔ ششہ میں چول فرمانروا راج راج تقریباً سارے جزیرہ نما کا مالک بن گیا اور اس کے جنگی بیڑے نے لنکا پر قبضہ کر لیا۔ راج راج کے بیٹے راجندر چول نے اپنی بحری طاقت کو بہت بڑھایا اور علیچنگال کے آس پاس کے علاقے کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔

سانہ گار حالات نے جنوب کی ذہنی زندگی میں شمال کا سا

وجود نہیں پیدا ہو لے دیا۔ تامل تہذیب اور دوسری مغربی
تہذیبوں نے اس عرصہ میں جو ترقیاں کیں ان کے ذکر کو چھوڑ کر
ہم صرف ہندو تہذیب پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں مذہبی فکر و عمل
میں جو اس تہذیب کی جان ہے غیر معمولی حرکت اور زندگی کے
آثار نظر آتے ہیں۔

ہم پہلے باب میں کہہ چکے ہیں کہ پورا ایک ہندو مذہب
میں وہ عناصر کو جو متضاد معلوم ہوتے ہیں سمونے کی کوشش کی
گئی تھی ایک نوآپشددوں کا مجرور تصور وحدت اور دوسرے قبل
آرمی ہندوستان کی معبود شخص کی پرستش جس کا اظہار عواما شیویا
و شنو کی پوجا کی شکل میں ہوتا تھا۔ امتزاج کی یہ کوشش تاریخی
ضرورت کا نتیجہ تھی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ہندو مذہب کے
دائرے کو زیادہ وسیع کر کے ہر طبقے کو اس کے اندر سمیٹ
لیا جائے تاکہ وہ اپنے حریفوں یعنی بودھ مت اور جین مت کو
شکست دے کر قومی مذہب بن جائے۔ اس کوشش میں کامیابی
تو ہوئی مگر پوری طرح نہیں ہوئی۔ خصوصاً جنوبی ہند میں عوام کا
طبقہ عام تہذیبی اختلافات کی وجہ سے جن میں زبان کا اختلاف
بہت اہم تھا ہندو مذہب کے تصور کو اس طرح اخذ کر سکا
وہ ایک جیتا جاگتا عقیدہ بن جائے۔ دوسری طرف اہل علم کے
طبقے کو مذہب کے مختلف عناصر اور مختلف فرقوں کے عقائد میں

کوئی ذہنی تعلق اور منطقی ربط نظر نہیں آتا تھا اور پرانوں کی کہانیوں سے جن میں عقلی تصورات کی جگہ قہیلی علامات سے کام لیا گیا تھا ان کی تشقی بہت ہی ہوئی تھی۔ چنانچہ گوہرنگ ہندو مذہب نے اکثریت میں رواج پا کر قومی مذہب کی حیثیت اختیار کر لی تھی لیکن وہ ہندوستانی ذہن کی مذہبی ضرورتوں کی پوری طرح تکمیل نہیں کر سکا اور اس لیے بودھ مذہب اور جین مذہب کو بھیجے ہوئے پر مجبور کیا مگر میدان چھوڑنے پر مجبور نہ کر سکا۔

جنوبی ہند میں عوام کی روحانی طلب کو پورا کرنے کے لئے ساتویں صدی میں شیو اور جین سنتوں کا ایک گروہ پیدا ہوا اور اس نے پرانوں کی تعلیم کو سوز دل کی آبیخ میں تپا کر نابل زبان کے اشعار میں محبت و عقیدت کے مسلک کی تلقین شروع کی جو آگے چل کر بھگتی کا مذہب کہلایا۔ ان صوفی شاعروں میں شیو کے بھگت ادیار اور وشنو کے بھگت الوار کہلاتے تھے ادیاروں کا کلام تنجور کے مبادار مینی نے دسویں صدی کے آخر میں حیر و مراٹی کے نام سے گیارہ حصوں میں مرتب کیا۔ ان میں سے سات حصوں کا مجموعہ دیوارام کے نام سے زیادہ مقبول اور مشہور ہے۔ اسی طرح الواروں کی مذہبی نظموں کو بھی دسویں صدی میں مینی نے ناٹھ مینی نے نالاپراپہ بندھم کے نام سے جمع کیا اور غالباً نالوار نے جو الواروں میں چوٹی کا شاعر

مانا گیا ہے اُسے اس کی ترتیب میں مدد دی۔

ہندو مذہب سے عوام کا رشتہ مضبوط کرنے میں الواروں نے بڑا کام کیا ہے۔ اُن کے خیالات زیادہ تر وشنو پران، بھگوت گیتا اور ہندو مذہب کی دوسری کتابوں سے ماخوذ تھے۔ اُن کے گہرے مذہبی جوش اور شاعرانہ کمال کی بدولت وشنو بھکتی کا ایک مستقل مذہب بن گیا اور اُس نے اپنے حریفوں یعنی شیو بھکتی، بودھ مت اور جین مت سے کہیں زیادہ مقبولیت حاصل کی۔ گیارہویں صدی میں رامنچ نے جن کا ذکر ہم آگے کریں گے بھکتی کو دیدانت سے مطابقت دے کر ایک فلسفیانہ مذہب کا رتبہ دے دیا۔ وشنو بھکتی کی مقبولیت رفتہ رفتہ بڑھتی گئی یہاں تک کہ اُس نے عوام سے خواص تک ہر طبقے کو اور جنوب سے شمال تک ہر خطے کو مستغرق کیا۔ اسی جنوبی ہند سے آٹھویں صدی کے آخر میں وہ زبردست شکم اٹھاجس نے اپنی بے مثل قوت تاویل سے ہندوؤں کے کل فلسفیانہ نظریوں اور مذہبی عقیدوں کو ایک ہی سلسلہ فکر کی مختلف کردیاں ثابت کر کے ایک مربوط مدلل اور محکم فلسفہ مذہب کی تشکیل کی۔

آٹھویں صدی کے آخر میں ساحل ملابار کے ایک محاکوں میں جو دریائے الوار کے کنارے واقع تھا ایک بنیدری برہمن کے گھر ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام ششکر رکھا گیا۔ ششور سے ہی

دن بعد باپ کا سایہ اُس کے سر سے اُٹھ گیا اور اُس کی تعلیم و تربیت ماں کی نگرانی میں ہوئی۔ ششکر پچپن ہی سے بلا کا ذہن تھا اور اُس نے تعلیم کے مدارج بڑی تیزی سے طے کئے۔ چند سال بعد وہ سنیاسی بن کر گھر سے نکل کھڑا ہوا اور اُس نے نربلا کے کنارے گووند بوگی کی خدمت میں ریاضت کا مقررہ نصاب پورا کر کے پرم ہنس کا رتبہ حاصل کیا یہی نوجوان پرم ہنس دنیا میں شری شنکرا چاریہ کے نام سے مشہور ہوا۔

اس نو عمری میں ششکر چاریہ نے دل میں بھان لی کہ ہندو مذہب کی جو تعبیر ان کے ذہن میں تھی اُس کی تبلیغ کر کے سارے ملک کو اس کا قائل کر دیں، ہندوؤں کے مختلف فرقوں کے باہمی اختلافات دور کر کے ان کو ایک واحد عقیدے کے رشتے میں مربوط کر دیں اور ہندو دھرم کے حریفوں خصوصاً بودھ مت کا ہندوستان سے نام و نشان تک مٹا دیں۔ چنانچہ وہ جن تہا اس عظیم الشان مہم پر روانہ ہو گئے۔ اُنھوں نے ملک کے کونے کونے میں پھر کر اپنا پیام لوگوں کو پہنچایا۔ پچاس مختلف فرقوں کے عالموں سے بے شمار مناظرے کر کے اُنھوں نے سب کو شکست دی اور مذہب کے میدان میں فاتح عالم کا رتبہ حاصل کیا۔ ان کی اصطلاحات کا سلسلہ ملابار سے شروع ہو کر شمال کے انتہائی سرے تک پہنچ گیا۔ اُنھوں نے

بودھ مسرت اور دوسرے مذاہب کے عقائد و رسوم کا استیصال کر کے لوگوں کو خالص ہندو مذہب کا پابند بنایا اور سناسیوں کا ایک سلسلہ قائم کیا جس میں ادبھی ذات کے مرد داخل ہو سکتے تھے البتہ عورتیں نہیں لی جاتی تھیں۔ ان سناسیوں کے رہنے کے لئے سارے ملک میں مکٹھ بنوائے گئے۔ جن میں سے بعض آج تک باقی ہیں۔ ان سب کارناموں کے بعد پچاس سال سے کم عمر میں شکر اچاریہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ ان کی وفات نویں صدی کے ابتدائی حصہ میں واقع ہوئی۔ بعض کہانیوں کے مطابق طاہار کا کلم سنہ جو شکر اچاریہ سے شروع ہوتا ہے اس لئے دور کا نقطہ آغاز ہے جو شکر اچاریہ کی تعلیم سے شروع ہوا۔ شکر اچاریہ نے اتر مانسا کی تفسیر لکھ کر دیانت کے مذہب کو از سر نو زندہ کر دیا۔ ان کی تعلیم کا بکھڑا یہ ہے کہ ہندوؤں کی سب عقائد میں کتابوں میں مختلف پیرایوں میں ایک ہی بنیادی عقیدہ کی تعلیم دی گئی ہے اور وہ دعوت وجود کا عقیدہ ہے۔ جو کچھ اختلافات پیدا ہوئے ان غلط فہمیوں کی وجہ سے پیدا ہوئے جو اس کی تہذیب کی گئیں۔ خود شکر اچاریہ نے اس کی تعبیر خالص تصوریت کے نقطہ نظر سے کی ہے ان کے نزدیک خدا و مد مطلق اور موجود حقیقی ہے اُس کے سوا کوئی چیز وجود نہیں رکھتی۔ اس کی ذات صفات و تعینات سے بری ہے

علم و حکمت اس کی صفت نہیں بلکہ معین ذات ہے۔ ماسوا یعنی کائنات جس کو ہم موجود سمجھتے ہیں محض مویہوم، محض فریب حواس (مایا) ہے۔ مایا کی وجہ سے عالم کثرت ظہور میں آیا۔ یعنی منفرد اشیا، جو اسم و صورت (نام و روپ) کے ذریعے ایک دوسرے سے میسر کی جاتی ہیں۔ لیکن یہ عالم کثرت، منفرد اشیا، منفرد انسان دیکھنے ہی دیکھنے کے ہیں ان کے پردے میں ایک ہی وجود حقیقی جلوہ گر ہے۔ انسان کی انفرادیت مایا ہے۔ اس کی حقیقت برہم ہے۔ غفلت اور جہل کی وجہ سے وہ اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اسی لئے اس کو عالم مظاہر یا کی دنیا میں رنج و کلفت کی زندگی بسر کرنی پڑتی ہے۔

جب تک انسان جہل میں مبتلا ہے وہ عالم مظاہر (مایا) کو حقیقی سمجھے پورا دورہ و زمرہ کی زندگی میں اسی مفرد طے پر عمل کرنے پر مجبور ہے۔ اس عالم مظاہر میں انسان کے تصور کو ایک دیتا ہے۔ اچھی صفات کا مجموعہ ہے نظر آتا ہے۔ اس کو وہ ایثار کہتا ہے اور دنیا کا پیدا کرنے والا اور فنا کرنے والا سمجھتا ہے۔ اسی سے وہ جزا و سزا کی توقع رکھتا ہے۔ جاہلوں کے لئے ایثار کی معرفت ہی سب سے بڑی نیکی ہے یہ علم کا ادنیٰ درجہ ہے۔

لیکن عارف کے لئے جو حقیقی نجات (موکش) حاصل کرنا چاہتا ہے علم کے اعلیٰ مدارج طے کرنا یعنی عالم مظاہر (مایا) کا

پردہ اٹھا کر وحدتِ حقیقی کا مشاہدہ کرنا ضروری ہے۔ چونکہ انسان کے فوائسے ادراک اور حواس خود مایا کی پیداوار ہیں اس لئے اس کو اعلیٰ علم و معرفت اُسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ اعمال و ریاضیات کے ذریعہ سے حس و ادراک کو معطل کر کے اپنے اوپر سادھی کی کیفیت طاری کرے۔

شنکراچار یہ کافلسفہ جو لائٹونیت (ادویت) کے نام سے مشہور ہے، ہندو مذہب کے اصلی طریق یعنی معرفت کی سب سے مکمل اور مدلل تفسیر ہے۔ اہل علم کے حلقوں میں اس کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ نویں صدی کے بعد سے ہندوؤں کی فکر و نظر پر اور ایک حد تک ساری زندگی پر اس کا گہرا اثر نظر آتا ہے، طریق عمل یعنی عبادات و فرائض کو بھی شنکراچار نے اپنے مذہبی نظام میں جگہ دی گو اس کو ادنیٰ درجہ پر رکھا۔ اسی طرح تیسرے عنصر یعنی طریق محبت عقیدت کو اس عقل محض کے چھتے نے بالکل نظر انداز کر دیا۔ اسی وجہ سے ان کا مسلک عام لوگوں کو اپنی طرف متوجہ نہ کر سکا۔

طریق عقیدت یعنی بھکتی یوگ کی نمائندگی شنکراچار یہ کے زمانے میں صوفی شاعر ادیار اور ابوار کر رہے تھے۔ دسویں صدی اور گیارہویں صدی میں شیو مت اور ویشیو مت کے کئی اچار یہ پیدا ہوئے جنہوں نے شنکر کے نظریات کی

مخالفت کی اور بھگتی کے عقیدے کو جو صوفی شاعروں کے ہاں جذبات، عقیدت و محبت کے بے ساختہ اظہار کی حیثیت رکھتا تھا فلسفیانہ بُنیا د پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ ان میں سے ہم رامانج کا ذکر کریں گے۔ جن کی بدولت دشو بھگتی کو ایک مستقل مذہب کی حیثیت حاصل ہو گئی اور اس نے جنوب سے شمال تک لوگوں کے دلوں کو مسخر کر لیا۔

رامانج سلسلہ میں تیرہویں یا پندرہویں مقام پر پیدا ہوئے جو مدبر اعلیٰ کے قریب واقع ہے۔ ابتدا میں وہ شنکراچاریہ کے پیرو یا ود پرکاش کے شاگرد تھے۔ جو کنچورم میں رہا کرتے تھے۔ مگر چونکہ مقدس کتابوں کی عبارت کی تفسیر میں وہ اپنے استاد کی رائے سے اختلاف کرتے تھے، اس لئے انھیں اُس کے مقلد درس کو چھوڑنا پڑا۔ ایک اور عالم مینامُنی نے جو سری رنگم میں درس دیا کرتے تھے رامانج کو بلا کر اپنے مقلد درس میں شامل کر لیا اور ان کے انتقال کے بعد رامانج اُن کے جانشین ہوئے۔ ایک عرصے تک وہ مطالعے اور درس میں مصروف رہے اور اس کے بعد انھوں نے اپنے گز کی وصیت کے مطابق بھگوت گیتا اور ویدانت سوتر کی شرح لکھی۔

تصنیف کا سلسلہ شروع کرنے سے پہلے وہ سنیاس لے چکے تھے۔ تصنیف کے کام سے فارغ ہو کر وہ اپنے چیلوں کے ساتھ

تبلیغی سفر پر روانہ ہوئے اور کشمیر تک پورے شمالی ہند کا دورہ کر کے سری رنگم واپس آئے۔ چول راجہ کو ٹونگ نے رامانج کو مجبور کرنا چاہا کہ وہ ویشنومت کو چھوڑ کر شیومت اختیار کر لیں۔ رامانج نے یہاں سے بھاگ کر ہولسلا کے یادو راجہ کے دربار میں پناہ لی۔ یہاں راجہ بل دیوکا بھائی دثمل دیو ویشنو عقیدہ اختیار کر کے رامانج کا معتقد بن گیا۔ کو ٹونگ کے مرنے کے بعد رامانج شالہ میں سری رنگم واپس آئے اور شالہ میں انتقال ہو گیا۔

رامانج نے بھی شنکراچار یہ کی طرح اپنی تعلیم کی بنیاد انیشد یا دیانت کے فلسفے پر رکھی مگر انہوں نے اس فلسفے کی بالکل مختلف تفسیر پیش کی۔ انہوں نے شنکراچار یہ کے وحدت مطلق اور مایا کے نظریوں کی تردید کر کے نظریہ وحدت کی تعبیر اس طرح کی کہ اس میں ہندوستانی عوام کی واقعیت پسندی اور طریق محبت و عقیدت (بھکتی) کے لئے گنجائش مل آئے۔ رامانج بھی وجود حقیقی صرف عنائے واحد کا تسلیم کرتے ہیں مگر وہ اس کی ذات کو صفات کا حامل جانتے ہیں، اُسے کل کمالات کا مجموعہ اور کل نقائص سے بری مانتے ہیں۔ نہ صرف اس کی ذات بلکہ اس کی صفات بھی بے مثل ہیں۔ وہ مالک کل (الشیو) نفس اعلیٰ (پر شوتم) اور قادر مطلق ہے۔ وہی کائنات کا پیدا کرنے والا، پالنے والا اور مٹانے والا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ایشور کائنات کو خلق کس چیز سے کرتا ہے۔
 اس لئے کہ عدم معنی سے کسی چیز کا خلق ہونا تو ہندوؤں کا منطقی ذہن
 کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس کا جواب رامانج یہ دینے میں کہ تخلیق
 نام ہے حالت کے بدلنے یعنی وجود واحد کے حالت علت سے حالت
 معلول میں آنے کا۔ ابتدا میں ایشور یکتا تھا اور دوئی سے بری۔ مگر
 اس نے اپنے اندر سے مادے (پراکرتی) اور روح (جو) کو پیدا
 کیا اس کی حقیقت ذات میں کوئی زوال واقع نہیں ہوا۔ مادہ اور
 روح دونوں چیزیں حقیقت کا ایک درجہ رکھتی ہیں لیکن ان کا
 وجود مستقل نہیں ہے بلکہ ایشور کے وجود پر منحصر اور اس کی مشیت کا
 تابع ہے۔ ہرکپ (دو تخلیق) کے ختم ہونے پر دنیا فنا ہو جاتی ہے
 وجہ و کیفیت وجود لطیف میں محو ہو جاتا ہے۔ پھر ایشور کی مشیت
 اس وحدت سے عالم کثرت کو نئے سرے سے پیدا کرتی ہے اور
 یہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔

افراد کی روح ایشور کی شئون ہیں۔ ان میں سب سے ادنیٰ
 درجہ ان روحوں کا ہے جو آواگون کے چکر میں گرفتار ہیں اور سب
 سے اعلیٰ ان کا جو خلقی طور پر اس سے بری ہیں۔ ان کے درمیان تین
 اور مدارج ہیں۔ روح جو ہر فرد کی حیثیت سے غیر محسوس غیر متغیر
 اور لازوال ہے۔ وہ شعور، علم اور فعل کی قوت رکھتی ہے لیکن اس کا
 فعل اردو وجود مشیت الہی کے تابع ہے۔

روح بھگتی کے ذریعے ایثار تک پہنچتی ہے۔ اس سفر میں پہلی منزل کرم (عمل) یعنی تزکیہ نفس کے لئے قربانی اور دوسرے فرائض کی ادائیگی۔ دوسری منزل گیان (معرفت) یعنی فکر و مراقبہ۔ اور تیسری منزل مشاہدہ محبوب (بھگتی) کی ہے۔ بھگتی کی راہ پر صرف تینوں اونچی ذاتوں کے لوگ چل سکتے ہیں۔ اوروں کے لئے ایثار کی مرضی کے آگے بے چون و چرا سر جھکا دیئے (پراپتی) اور اپنے مُرشد یا گرو پر آنکھ بند کر کے بھروسہ کرنے (اچار یہ ابھمان) کا راستہ ہے۔

اس سفر کو طے کر کے روح نجات حاصل کر لیتی ہے۔ یہ سعادت ابدی کی حالت ہے جب روح کو ایثار کا وصل نصیب ہوتا ہے اور تحقیق کے سوا اس کی سب قوتیں حاصل ہو جاتی ہیں۔

لاٹھویت کا مذہب جس کی تعلیم شنکراچاریہ نے دی اور بھگتی کا مسلک جس کی بنا اوارشاعر دِل نے ڈالی اور تکمیل رامانج نے کی دونوں ہندوستان کی مذہبی تاریخ میں نئی تحریکیں تھیں۔ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ یہ کیونکر ظہور میں آئیں تو معلوم ہوتا ہے کہ کچھ تو یہ قدیم تصورات کے نشو و نما کا نتیجہ ہے اور کچھ اس زمانے کے سماجی حالات اور سیاسی تغیرات کا لیکن پھر بھی اس بات کی توجہ پوری طرح نہیں ہوتی کہ عین اس زمانے میں یہ دو نئی تحریکیں جنوبی ہند میں کیوں شروع ہوئیں۔ اور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس میں ضرور کسی بیرونی تہذیبی عنصر کا دخل ہو گا۔ بعض مورخوں کے نزدیک یہ

یہ بیرونی عنصر مسلم ری عیسائیت تھی جو مدت سے جنوبی ہند میں موجود تھی۔ اب ڈاکٹر تارا چند صاحب نے اپنی محققانہ کتاب اسلام کا اثر ہندوستانی تہذیب پر میں اس مسئلے کو چھیڑ کر اس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ وہ بیرونی عنصر جس کی ہمیں ان مذہبی تحریکوں کی توجہ کے لئے تلاش ہے عیسائیت نہیں بلکہ اسلام ہے۔ چونکہ اسلام کے اثرات آگے چل کر ہندوستان کی مشترک تہذیب کی تعمیر میں نہایت اہم ثابت ہوئے اس لئے ان کی ابتدائی دور پر ایک نظر ڈالنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

یہ بات تو تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ شمالی ہند میں محمود غزنوی کے حملوں کے ذریعے مسلمانوں اور ہندوؤں کے سابقے کی ابتدا ہوئی۔ اور سلطنت دہلی کے قیام کے بعد ہندو تہذیب اور اسلامی تہذیب کا اثر ایک دوسرے پر پڑنا شروع ہو گیا۔ مگر اس سے پہلے آٹھویں صدی عیسوی سے سندھ میں مسلمان عربوں کی حکومت کی بدولت جو تہذیبی عمل اور رد عمل شروع ہوا اس سے کم لوگ واقف ہیں۔ مگر ساتویں صدی میں مسلمان عرب تاجروں کے ذریعے جنوبی ہند میں اسلام کا پہنچنا اور اس کا ہندو مذہب کی نشوونما پر اثر انداز ہونا تاریخ تہذیب کا ایک ایسا تاریک گوشہ تھا جہاں کسی کی نظر کام نہیں کرتی تھی۔ یہاں تک کہ ایک طرف ڈاکٹر تارا چند نے دوسری طرف مولوی سید سلیمان ندوی نے اس پر تحقیق کی

روشنی ڈالی۔ ہم نے اس دور کے واقعات کے بارے میں زیادہ تر
ڈاکٹر تارا چند صاحب کی تحقیقات کے استفادہ کیا ہے۔ لیکن ان
واقعات سے نتائج کے اخذ کرنے میں ہمیں ایک حد تک موصوف
سے اختلاف ہے جس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے

اد پر ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ قدیم زمانے
میں سامی اقوام (عبرانی، کلدانی، اشوری) ہندوستان سے تجارتی
تعلقات رکھتی تھیں۔ دارا کے زمانے سے ہندوستان کی بحری
تجارت زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھ میں آ گئی۔ پانچویں چھٹی صدی
عیسوی میں یہ تجارت ترقی کے انتہائی درجہ پر پہنچ گئی تھی، اور
ہندوستان کے بازاروں پر ایرانیوں کا قبضہ تھا۔ مگر اس سارے
عرصے میں عربوں کے تجارتی تعلقات ہندوستان سے باقی رہے۔
خیلیج فارس سے ہندوستان آنے جانے والے جہاز ساحل عرب کے
بندرگاہوں پر ٹھہر کرتے تھے اور عرب بھی ہندوستان سے تجارت
کرنے میں معقول حصہ لینے لگے۔ جدید تحقیقی سے معلوم ہوا ہے کہ اسلام
سے پہلے چول، کلیان اور سہپارام میں عربوں کی بستیاں موجود تھیں۔
ساتویں صدی میں جب اسلام نے عربوں میں ایک نئی روح
پھونک دی اور ان کے قبائل کو متحد کر کے ایک زبردست مرکزی
ریاست قائم کر دی تو عربوں کی بیرونی تجارت بہت بڑھ گئی۔ اور
ایران کو فتح کرنے کے بعد وہ اس بحری تجارت کے بلاشرکت غیری

مامک ہو گئے جو ایران اور ہندوستان کے درمیان چڑا کرتی تھی۔
 میں بھڑن اور عثمان کے دالی عثمان ثقفی نے ایک جنگی بیڑا بندر تانا
 رتھانہ، پر حملہ کرنے کے لئے بھیجا اور دابل (ڈابھیل) اور بروج
 کو بھی مہات بھیجی گئیں مگر خلیفہ وقت حضرت عمر نے فوجی مداخلت کی
 پاس کی سخت مخالفت کی اور ان کے حکم سے یہ حملہ بند کر دئے گئے
 مگر تجارت کا سلسلہ برابر جاری رہا اور مسلمانوں نے جنوبی ہندوستان
 کے ساحل اور لنکا میں بستیاں بسالیں۔ بعض مورخوں کا خیال ہے
 ساتویں صدی عیسوی کے آخر میں مسلمان ساحل ملا بار اور لنکا کے ساحل
 ملا قوں میں آباد ہو چکے تھے اور انہوں نے ہندوستانی عورتوں سے
 شادیاں کر لی تھیں۔ آٹھویں صدی کے شروع میں لنکا کے راجا
 نے بعض نوآبادی عرب تاجروں کے مرجانے کے بعد ان کی حیم لکھیں
 کو حجاج ابن یوسف دالی حماز کے پاس بھیجا تھا۔ جن جہازوں پر یہ
 لڑکیاں جا رہی تھیں ان پر کچھ کے بحری قزاقوں نے حملہ کر کے
 ان لڑکیوں کو چھین لیا۔ حجاج ابن یوسف نے سندھ کے راجا
 داہر سے ان ایسروں کی آزادی کا مطالبہ کیا مگر اس نے اسے
 پورا نہیں کیا۔ اسی جرم کی سزا دینے کے لئے سلسلہ ع میں محمد ابن
 قاسم کے ماتحت وہ ہم بھیجی گئی جس نے سندھ اور ملتان کو فتح
 کر کے اسلامی سلطنت میں شامل کر لیا۔

دربار خلافت سے سندھ کا تعلق سلسلہ ع تک رہا۔ اس کے

بعد یہاں مسلمانوں کی کئی چھوٹی چھوٹی خود مختار حکومتیں قائم ہو گئیں۔ اسلامی حکومت کے علاوہ ہندو ریاستوں میں بھی سندھ سے گجرات اور کاٹھیاواڑ تک ساحلی علاقے میں عرب تاجروں کی ایک بڑی تعداد نے مستقل سکونت اختیار کر لی۔ ان لوگوں کی امن پسندانہ زندگی اور امن اقتصادی فوالم کی وجہ سے جو ملک کو ان سے پہنچتے تھے ہندو را جا ان پر بہت ہر بان رہے۔ انھیں نے ان کو مسجدوں کی تعمیر اور مذہبی تبلیغ کی عام اجازت دے رکھی تھی۔ اس لئے مسلمانوں کی تعداد اس علاقے میں برابر بڑھتی رہی۔

جنوبی ہند میں بھی مسلمان تاجروں کے آنے کا سلسلہ جاری رہا۔ ایک مورخ کے قول کے مطابق آٹھویں صدی کے شروع میں حجاج ابن یوسف کی سفینوں سے عاجز آکر بنی ہاشم کے کچھ خاندانوں نے عرب سے ہندوستان کی طرف ہجرت کی۔ ان میں سے بعض ساحل کوئٹہ پر بس گئے اور بعض راس کمارمی کے مشرق میں۔ اول الذکر نوابت کے نام سے مشہور ہیں اور آخر الذکر بٹے کہلاتے ہیں۔

سوسال کے اندر ملبار کے علاقے میں مسلمان تاجر مستقل طور پر آباد ہو چکے تھے۔ ہندو را جا اور ہرجا کا سلوک ان کے ساتھ بہت اچھا تھا۔ انھیں نہ صرف تجارت کر کے اور زمین خریدنے کی بلکہ اپنے مذہب کے تبلیغ کی بھی عام اجازت تھی۔

کہا جاتا ہے کہ نوین ہندی کے شروع میں ایک بزرگ شیخ ثقتہ الدین نے ملا بار کے چیرا جا کو مسلمان کر کے اس کا نام عبدالرحمن رکھا۔ یہ راجا عرب چلا گیا اور چار سال وہاں رہ کر مر گیا۔ عرب سے جو ہدایات اُس نے اپنے ذریعوں کو بھیجی تھیں ان کے مطابق مسلمانوں کے ساتھ بہت سی رعایتیں کی گئیں۔ انہیں مسجدیں بنانے کی اجازت بھی مل گئی۔ چنانچہ ساحل ملا بار کے علاقے میں گیا۔ وہ مقامات پر مسجدیں تعمیر کی گئیں۔ راجا کے قبول اسلام کا واقعہ محض ایک روایت کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس کی یادگار ملا بار میں اب تک سنائی جاتی ہے۔ زمرورن کی تخت نشینی کے وقت اُسے مسلمانوں کا لباس پہنا یا جاتا ہے اور ایک ماپلا مسلمان اس کے سر پر تاج رکھتا ہے۔ ٹرا و نکور کے ہمارا جہ کو تاج پوشی کے وقت تلوار ہاتھ میں لیے کر کہنا پڑتا ہے میں یہ تلوار اُس وقت تک رکھوں گا جب تک ہم بزرگوار کتے سے واپس نہ آئیں گے۔

مسلمانوں کی سب سے زیادہ قدر زمرورن کی ریاست میں ہوتی تھی۔ عرب تاجروں کے جہاز اس کے لئے بہت بڑی آمدنی کا ذریعہ تھے اور اُسے ان کے لئے جہاز راں جہتا کرنے کی فکر تھی۔ غالباً ہندو مذہبی بدشوں کی وجہ سے ان جہازوں پر کلام کرنا پسند کرتے ہوں گے اس لئے زمرورن چاہتا تھا کہ اس کی

رمایا میں سے کچھ لوگ مسلمان ہو جائیں۔ چنانچہ وہ مسلمانوں کی تبلیغی جدوجہد کی ہمت افزائی کرتا تھا۔ اس نے حکم دے رکھا تھا کہ اس کی ریاست میں پھمیروں کے ہر خاندان میں سے کم سے کم ایک لڑکے کی تربیت مسلمان کی حیثیت سے کی جائے۔

مغربی ساحل کی طرح مشرقی ساحل پر بھی عربوں کی آمد و رفت زمانہ قبل اسلام سے تھی اور ان کی بستیوں میں موجود تھیں۔ اس لئے کہ عرب اور چین کے درمیان جو تجارت ہوتی تھی وہ خلیج بنگال سے گزرتی تھی۔ اسلام کے ظہور کے بعد مسلمان عربوں کے آنے جانے اور آباد ہونے کا سلسلہ جاری رہا۔ ان کی سب سے بڑی بستی تناولی ضلع میں کایل پٹانم کے مقام پر تھی جہاں ساتویں صدی عیسوی کے آخر (۶۳۰ء) سے لے کر تیرھویں صدی عیسوی تک کے اسلامی ریکٹے پائے گئے ہیں۔ ملابار کی طرح یہاں بھی مقامی راجاؤں نے مسلمانوں کے ساتھ ہر قسم کی رعایتیں کیں اور انھوں نے آتے ہی مذہبی تبلیغ شروع کر دی۔

آئندہ صدیوں میں ملابار کے علاقے میں مسلمانوں کی تعداد اور ان کی تجارتی اور تبلیغی جدوجہد بڑھتی چلی گئی۔ عیساک مسوکی نے جو دسویں صدی میں (۱۰۰۰ء) ابن سعید نے جو تیرھویں میں اور ابن بطوطہ نے جو دھویں صدی میں ہندوستان

۲. ہاتھ لکھا ہے۔ ساحل کار و منڈل پر بھی توسیع کی یہی صورت
 رہی۔ روایت کے مطابق گیارہویں صدی کے شروع میں ایک
 بزرگ جو ترکستان کی کسی ریاست کے حکمراں تھے درویشی اختیار
 کر کے پھرتے پھرتے ترچناپلی پہنچے اور یہاں عبادت و ریاضت
 کی زندگی بسر کرنے لگے۔ ان کے ہاتھ پر بہت سے ہندو مسلمان
 ہوئے۔ ان کے جانشین سید ابراہیم شہید نے اتنا اثر پیدا کر لیا
 تھا کہ پانڈیہ راجہ کو شکست دے کر بارہ سال تک حکومت کرتے
 رہے یہاں تک کہ شہید کر دیئے گئے۔

نشلہء میں مسلمانوں کی ایک جماعت ملک الملوک لگی
 سرکردگی میں مدورائپنچی جس کے ساتھ ایک بزرگ علی بادشاہ
 صاحب بھی تھے۔ ان کا مزار مدورا میں موجود ہے۔ مدورا کے
 قریب موضع گوری پالیان میں ایک مسجد ہے جس کے اخراجات
 کے لئے راجا گن پانڈیہ نے گیارہویں یا بارہویں صدی میں
 چھ گاؤں وقف کئے تھے۔

غرض عام روایتوں اور تاریخی شہادتوں سے یہ پتہ چلتا ہے
 کہ جنوبی ہند میں ساتویں صدی عیسوی اور گیارہویں صدی
 عیسوی کے درمیان مسلمان عرب بہت بڑی تعداد میں آباد
 ہو چکے تھے اور اپنے تئیں وطن کی زمین میں معنوی سے جڑ
 پکڑ چکے تھے۔ چونکہ یہ لوگ امن پسند، دیانت دار و تاجر و دل کی

حیثیت سے آئے تھے اس لئے ہندو را جا اور پر جا کے دلوں میں ان کی بڑی قدر تھی۔ ان لوگوں کو نہ صرف اپنے مذہبی عقیدے اور عمل میں بلکہ اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کے بارے میں بھی پوری آزادی حاصل تھی اور وہ اس سے پورا فائدہ اٹھاتے تھے۔ ابتدائی عہد کے ہر جوش مسلمان جہاں کہیں گئے انہوں نے علاوہ اس اثر کے جو براہ راست اسلام کی تعلیم سے پڑتا تھا بالواسطہ یہ اثر ڈالاکہ لوگوں کے دلوں میں مذہبی احساس کی دہی ہوئی آگ کو بھڑکا دیا اور ان کی مذہبی زندگی میں حرکت اور پہچان پیدا کر دیا۔ اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ جنوبی ہند میں بھکتی کی تحریک جو صوفی شاعروں سے شروع ہو کر رامانج کے فلسفے کی شکل میں تکمیل کو پہنچی اور سجدید ویدانت کی تحریک چیشنکرا چاریہ کے ہاتھوں پر دان چڑھی دونوں کسی حد تک اُس عام مذہبی بیداری کا نتیجہ ہوں جو اسلام کے سابقے نے پیدا کر دی تھی۔ یہاں تک ہمیں ڈاکٹر تارا چند کی رائے سے اتفاق ہے۔ لیکن جب اس سے آگے بڑھ کر وہ ہندو تصوف اور اسلامی تصوف کے بنیادی عقائد کا مقابلہ کرتے ہیں، بھکتی کو عام اسلامی تصوف سے اور شنکرا چاریہ کی لائٹنیمت کو وحدت وجود سے ماخوذ قرار دیتے ہیں تو ہمیں ان سے اختلاف کرنا پڑتا ہے۔

اسلامی تصوف کے جن عقائد میں ڈاکٹر صاحب کو ہندو تصوف سے مشابہت نظر آئی وہ بعد کی صدیوں میں اختیار کئے گئے۔ ابتدائی عہد کے مسلمان صوفی صرف رقتِ قلب زہد و تہذیب اور کثرتِ عبادت میں عام مسلمانوں سے ممتاز تھے کوئی جداگانہ عقائد نہیں رکھتے تھے۔ خود ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب میں اسلامی تصوف پر ایک باب لکھا ہے اور اس میں فرمایا ہے کہ منصورِ حلاج جنھیں سلسلہ میں سولی دی گئی پہلے شخص تھے جنھوں نے اپنی کتاب طواسین میں تصوف کے جداگانہ عقائد کا اظہار کیا۔ علی شکرِ وحدت وجود کے عقیدے نے گیارہویں صدی عیسوی میں قشیری اور ابن سینا کی تصانیف میں اختیار کی اور باضابطہ فلسفیانہ نظام کا درجہ بارہویں صدی کے آخر میں شہاب الدین شہروردی اور تیرہویں صدی کے شروع میں محی الدین ابن عربی کے یہاں حاصل کیا۔ عام قبولیت اس عقیدے کو فارسی کے صوفی شعرا سنائی عطار اور رومی وغیرہ کے ذریعے سے بارہویں اور تیرہویں صدی میں حاصل ہوئی۔ اس لئے یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ جو عرب عالم اور دانشور ساتویں صدی سے گیارہویں صدی تک جنوبی ہند میں آئے ان کے سیدھے سادھے سنجیدہ، متین اور عملی مذہب میں عہد متاخر کے تصوف کا جذباتی کیفیت و رنگ اندر سوز و ساز

موجود محتاج سے جنوبی ہند کے صوفی شاعروں اور یاروں اور اولیاء نے بھکتی کا سبق سیکھا۔ مادہ و مدت الوجود کے مختلف نظریوں کے علم پر دار تھے جن سے شکر اچار یہ اور مانا ج کے فلسفیانہ نظام متاثر ہوئے۔ البتہ مُرشد کی تعلیم کی اہمیت اور مریدوں کو باضابطہ سلسلے میں منظم کرنے کے اصول ممکن ہے بھکتی کے علم برداروں نے کسی مدت تک مسلمان صوفیوں سے لئے ہوں۔ اگرچہ اس میں بھی بودھ مت کا اثر زیادہ قرین قیاس ہے۔

ہمارے خیال میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے اس ابتدائی رابطے کی جو شہادتیں ڈاکٹر تارا چند نے نہایت تحقیق اور تلاش سے فراہم کی ہیں ان سے بالکل وہی نتیجہ تو نہیں نکلتا جو وہ نکالتا چاہتے ہیں مگر اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جب اسلام کا پیام جنوبی ہند کی فضا میں گونجا تو اس نے ہندوستانی ذہن کے کسی تار کو ضرور جھپٹا جس سے بعض لوگ کھینچ کر اسلام کے دائرے میں آ گئے اور عام طور پر یہ اثر ہوا کہ مذہبی احساس میں ایک تازگی اور حرکت پیدا ہو گئی اور مذہبی زندگی میں گہرائی اور ہم آہنگی کی ضرورت محسوس ہونے لگی جو شکر اچار یہ اور مانا ج کی مذہبی اصلاحات سے پوری ہوئی۔

ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جنوبی ہند میں مذہبی فکر و عمل کی اس بیداری نے جو شکر اچار یہ کی متحدہ مذہب کی تحریک اور بھکتی

کی تحریک سے پیدا ہوئی، مجموعی قومی زندگی پر کیا اثر کیا۔ سب سے پہلی چیز تو یہ ہے کہ ان تحریکوں کی بدولت پہلے جنوبی ہند میں اور اس کے بعد رفتہ رفتہ شمالی ہند میں بھی بودھ مت کا خاتمہ ہو گیا اور جین مت کا دائرہ بھی ٹھٹھنا چلا گیا۔ ششکر اچار یہ کی تعلیم سارے ہندوستان میں اہل علم کے طبقے میں بہت مقبول ہوئی اور دیانت کے فلسفے کی خالص تصویری تفسیر اس طبقے کا مسلمہ عقیدہ بن گئی۔ یہ نظریہ اپنی فلسفیانہ شکل میں بھی زندگی کی بے حقیقی پر زور دے کر ایک مدینک جذبہ عمل کو لپٹ کرتا ہے۔ پھر جب یہ صوفی شاعروں اور مغنی درویشوں کی زبان سے شعر و نغمہ کے دلکش رنگ میں ڈوب کر نکلا تو ظاہر ہے کہ اس نے ملک میں سکون پرستی اور بے عملی کی ایک عام ذہنی فضا پیدا کر دی۔ اس بالواسطہ اثر سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو ششکر اچار یہ کی تعلیم کا بلا واسطہ اثر صرف خاص تک محدود رہا۔ عوام میں شخصی معبودوں کی پرستش کا زور کھاجس نے جنوب میں جکتی کی ترقی یافتہ صورت اختیار کر لی تھی۔ مگر شمالی ہند میں گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز تک بدستور بت پرستی کی شکل میں رائج تھا۔

اس میں شک نہیں کہ جنوبی ہند کی مذہبی اصلاحوں نے احساس مذہبی کی کھلائی ہوئی جھنگاری کو نئے سرے سے دھکا دیا تھا۔ لیکن اسی کے ساتھ مذہبی زندگی کی اس وحدت میں

جو بڑا تک مذہب نے مختلف عناصر کے امتزاج سے پیدا کر دی تھی ان تحریکوں کی وجہ سے خلل پڑ گیا، تاریخی روایات کو نظر میں رکھتے ہوئے ہندو مذہب کے اصلی مرکز یعنی مذہد دلیس کے برہمنوں سے یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ شکر اچاریہ کی فکر معقول و مجرد اور رامنچ کی فکر جذباتی کو قدیم ہندوؤں کی عملی روح میں سمو کر پھر ایک بار ہندوؤں کے مختلف طبقوں کو ایک قومی مذہب کے رشتے میں مربوط کر دیں گے۔ مگر ایک تو اس کے لئے جس اعلیٰ و ماغ کی ضرورت تھی وہ اس جدید انحطاط میں موجود نہ تھا، دوسرے برہمن کشیت جماعت غالباً اس مقصد کو زیادہ اہمیت بھی نہیں دیتے تھے۔ بلکہ ان کے خیال میں ہندو سماج کے شیرازے کا بندھا رہنا اس پر منحصر تھا۔ ان کے طبقے کی قیادت اور اقتدار ستم رہے، لیکن سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ شمالی ہند کی سیاسی حالت اور عام نعنا مذہبی وحدت یا قومی وحدت کی کوششوں کے لئے قطعاً سازگار نہیں تھی۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے اس عہد کے شمالی ہند پر ایک سرسری نظر ڈالنی ضروری ہے۔

شمالی ہند پر تین سو سال سے جو پڑا ہوا تھا اس کے اٹھنے کے بعد وہیں دنیا بولی ہوئی نظر آتی ہے۔ اگر اس جدیدی کو ہم ایک جگہ میں ادا کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان

کی تاریخ کا عہد قدیم ختم ہو چکا ہے اور عہد وسطی شروع ہو گیا ہے
 میسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں تاریخ ہند میں عہد وسطی کی خصوصیات
 تاریخ یورپ سے کچھ مختلف ہیں۔ یہاں اس عہد میں مذہب
 سماج کی عام زندگی پر تو حاوی ہے مگر ریاست پر اس کا اقتدار
 اس قدر کم ہو گیا ہے کہ غنچہ نے کے برابر ہے۔ تہذیب کے دوسرے
 شعبے علم اور آرٹ وغیرہ مذہب کے تابع نہیں ہیں بلکہ مستقل حیثیت
 حاصل کر چکے ہیں بسنکرت کی مقبولیت گھٹتی جاتی ہے اور مقامی
 زبانیں ابھر رہی ہیں۔ ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا ہے
 اور سیاسی وحدت کا تصور تک باقی نہیں رہا ہے۔ مذہب آبادی
 کے بہت بڑے حصے کا ایک ہی ہے مگر چونکہ اس کی کوئی باضابطہ
 تنظیم عیسوی یورپ میں رومی کلیسا کی جتنی موجود نہیں ہے۔ اس لئے
 وہ اب اجتماعی زندگی کو قومی وحدت کے رشتے میں مربوط کرنے
 کی قوت نہیں رکھتا۔ ذاتوں میں صرف برہمنوں کی ذات اب
 تک سلامت ہے اور ریاست سے بے دخل ہو جانے کے
 باوجود مذہبی قیادت کی وجہ سے سماج پر پہلے کی طرح بلکہ
 پہلے سے زیادہ حاوی ہے۔ چھتریوں میں ایک نیا طبعیت
 راجپوت، جو شمال ہند کی ریاستوں کے حکمران خاندانوں پر
 مشتمل ہے، داخل ہو گیا ہے۔ مگر وہ قبیلہ پرستی کے رنگ
 میں اس قدر ڈوبا ہوا ہے کہ اسے ایک ذات کہنا مشکل ہے

پڑانے چھتری ذائقوں اور گوتوں میں بٹ گئے ہیں اور انہیں یہ احساس تک باقی نہیں رہا کہ ان کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں ایک نکل کے اجزا ہیں جو سپاہیوں اور حکمرانوں کا معزز طبقہ تھا اور پوری سماج کی حفاظت کا ذمہ دار تھا۔ ویش بھی پیشوں اور خاندانوں کے اعتبار سے بے شمار جماعتوں میں بٹ کر ایک ذات اور ایک سماج کے ارکان ہونے کا احساس کھو چکے ہیں۔ راجپوتوں کو چھوڑ کر پھتریوں کی اور دیشیوں کی سماجی حیثیت اب شودروں سے کچھ ہی بہتر رہ گئی ہے۔

یہ تبدیلیاں ہماری تاریخ کی تین تاریک صدیوں کے دوران میں رفتہ رفتہ واقع ہوئیں اس لئے ان کے صحیح اور مکمل اسباب کا پتہ لگانا دشوار ہے۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سیاسی اور سماجی زندگی میں جو ابتری ہمیں عہد وسطی کے آغاز میں نظر آتی ہے اس کا سلسلہ اسی وقت سے شروع ہو گیا تھا جب شکوں، ہنوں اور گوجروں نے گپت سلطنت کا خاتمہ کر کے ہندوستان میں اپنے قدم جمائے۔ گیارہویں صدی تک یہ سن چلے، جنگ جو، تازہ دم قبائل سارے شمالی ہند میں پھیل کر اور کل قدیم ریاستوں کا خاتمہ کر کے اپنی بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر چکے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک میں قدم رکھنے کے تھوڑے ہی دن بعد ان خانہ بدوشوں کو یہاں

کی برتر تہذیب کی کشش محسوس ہونے لگی اور وہ ہندو مذہب کی طرف مائل ہونے لگے۔ اب سوال یہ تھا کہ ہندو سماج کے ذات پات کے نظام میں یہ بدیلی جنہیں ملکی اور نسلی تعصب کی وجہ سے نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، کس طرح کمپ سکتے ہیں۔ اور ان کو ایسی جگہ کیونکر مل سکتی ہے جسے یہ اپنے شایان شان سمجھیں۔ اس مشکل کو برہمنوں کی معائنہ خانہ روش نے حل کر دیا۔ انھوں نے مصاصت اسی میں سمجھی کہ اس نئی قوت کو ہندو سماج میں داخل کر کے اپنا حلیف بنالیں اور اس کی مدد سے برہمنی مذہب کے حریفوں کا خاتمہ کر کے اپنے طبقے کے اقتدار کو مستحکم کر لیں جس کو وہ ہندو تہذیب کی سلامتی اور بقا کے لئے ضروری سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے نئے فاتح قبائل اور ان کے ساتھ بعض پرانے گونڈ اور بھیل خاندانوں کے ان دعووں کی تائید کی کہ وہ قدیم چھتری سوہاؤں کی اولاد سے ہیں اور وہ راجپوت کا لقب اختیار کر کے ہندو سماج کے معزز رکن بن گئے۔

اس نئے دور میں برہمنوں کا وہ اثر جاتا رہا جو وہ ابتدائی ہندو ریاست میں سیاسی معاملات میں رکھتے تھے اور جو گہت سلطنت کے زمانے تک محفوظ رہتا تھا۔ مگر اسی کے ساتھ سماج کی مذہبی اور معاشرتی زندگی پر ان کا اقتدار بلا شکر کم ہوتا گیا۔ راجہ پر ہندو مذہب کی حمایت اور حفاظت

کی ذمہ داری اب تک تھی لیکن مذہبی معاملات میں دخل دینے کا حق اُسے نہیں رہا تھا۔

راجپوتوں کی بدولت ہندو سماج کے مضمحل جسم میں نیا خون داخل ہو گیا جس نے ذہنی جہنم کو دور کر کے تہذیبی زندگی میں حرکت پیدا کر دی۔ راجپوت حکمرانوں کے دربار، شعر و ادب، ڈراما اور آرٹ کے مرکز بن گئے۔ خصوصاً مالوے کے حکمران راجہ جیوج (جیوج تاسندھ) نے جو کبریا حیات ثانی کے نام سے مشہور ہے، علم و ادب کی قدردانی سے محبت سلطنت کی یاد تازہ کر دی۔ اسی طرح قنوج کا راجہ ہندو پال جو راجہ جیوج سے پہلے گزرا ہے مشہور ڈراما نگار راج شیگر کا کہتی تھا اور آخری زمانے میں بنگال کے راجہ ککشن سین نے سنسکرت کے آخری بڑے شاعر اور گیتا گووند کے مصنف پد کی سرپتی کر کے اپنی علم دوستی کا ثبوت دیا۔

گیارہویں صدی میں ادبی ذوق کی نئی زندگی کا اثر کشمیر تک پہنچا۔ یہاں سوم دیو نے جنوبی ہند کی کہانیوں کے ایک قدیم مجموعے کو سنسکرت میں منتقل کر کے مشہور و معروف کٹھامرت ساگر لکھی۔ اور کھن نے راج ترنگنی کے نام سے کشمیر کی منظوم تاریخ لکھی۔ جاداد اور تاریخ دونوں میں ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ آگے چل کر سنسکرت کا زور گھٹ گیا اور مقامی زبانوں نے ابھرنا

شروع کیا تو راجپوت درباروں نے ان کی بڑی ہمت افزائی کی چنانچہ اجیر کے چوہان راجہ پرتھوی راج کے اشارے سے ڈنکل ہندی نظم کی پہلی کتاب پرتھوی راج راسولکھی گئی جو عام طور پر اس کے دربار کے شاعر چندر بردائی کی تصنیف سمجھی جاتی ہے مگر بعض محققوں کے خیال میں مختلف معنی شاعروں کے گیتوں کا مجموعہ ہے۔ فن تعمیر نے بھی راجپوتوں کے زمانے میں بڑی ترقی کی۔ چتور، رنجنبور، مانڈوا اور گوالیار کے قلعے، کھجراہو، دہلی (کنڈا) اور بھونیشور کے مندر ان کی عظمت کی یادگار ہیں۔

لیکن وہ تہذیب جسے راجپوتوں کے زمانے میں فروغ ہوا بانکوں کی سپاہیانہ تہذیب تھی جو انفرادی نقطہ نظر سے رومان اور شعریت میں ڈوبی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اجتماعی فلاح و بہبود اور قومی وحدت کے اعتبار سے ایک یاس انگیز منظر پیش کرتی ہے راجپوتوں کے شجاعت و حمیت کے کارنامے، مردوں کا آن پر جان دے دینا، عورتوں کا ذلت کے اندیشے سے جل کر مرنے، یہ سب چیزیں روحانی رفعت کی نشانیاں ہیں لیکن ان کا محرک کیا تھا؟ محض ذاتی یا خاندانی نام و نمود کی خواہش۔ اس سے اونچا کوئی مقصد ان لوگوں کے سامنے نہ تھا۔ قبیلہ پرستی ان پر اس قدر مسلط تھی کہ قومیت کا احساس تو دور کنار طبقہ یا ذات کی عصبیت ہی ان میں موجود نہ تھی۔ یہی قبائلی روح

سماج میں سرایت کر گئی تھی اور اس نے چار ذاتوں کو بے شمار ذیلی ذاتوں میں تقسیم کر کے قومی وحدت کا تصور تنک مٹا دیا تھا۔ اس عہد کے ہندوستان کی معاشرتی اور ذہنی زندگی کا سب سے مکمل اور صحیح نقشہ جید ہیئت داں اور طبیعی البیرونی نے جو محمود غزنوی کے عہد میں آیا تھا اپنی کتاب الہند میں پیش کیا ہے۔ اپنی علمی اور تاریخی اہمیت کے علاوہ یہ کتاب ہمارے لئے ایک اور لحاظ سے خاص دلچسپی رکھتی ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جدید وسطی کے آغاز میں ہندوستانی تہذیب کے مطالعہ نے ایک تحقیق پسند اور غیر متعصب مسلمان عالم پر کیا اثر ڈالا۔ ہندو ذہن اور مسلم ذہن میں اس سے پہلے سا بے کے وقت بھی اتنا قرب ضرور تھا کہ ایک مسلمان چیدہ ہندو تہذیب کو آسانی سے سمجھ سکے اور اس کی خوبیوں کی قدر کر سکے۔

ابوریحان محمد ابن احمد البیرونی مشرق میں ترکستان کے شہر بخارا کے علاقے میں پیدا ہوا جو اس زمانے میں خوارزم کہلاتا تھا۔ ابھی وہ تعلیم سے فارغ ہوا ہی تھا کہ اس کے علم و فضل کا اس قدر شہرہ ہوا کہ خوارزم کے فرمانروا نے اسے اپنا مشیر بنالیا۔ مشرق میں جب سلطان محمود غزنوی نے خوارزم فتح کیا تو وہ بیرونی کو جنگی قیدی کی حیثیت سے اپنے ساتھ غزنو لے آیا۔ محمود کے زمانے میں بیرونی کے کمال کی قدر نہیں ہوئی اور اسے دربار میں ملازمت

نہیں لی۔ غالباً وہ محمود کے لشکر کے کسی سردار کے ساتھ ہند گیا اور وہاں جنگی قیدی یا برغمال کی حیثیت سے کئی سال رہا۔ یہاں اس نے سنسکرت زبان سیکھی اور ہندو مذہب، فلسفہ، علم اور نجوم کا عالمانہ مطالعہ کیا اور ملک کی عام زندگی اور معاشرت کو بہت گہری نظر سے دیکھا۔ سنہ ۱۱۷۷ء میں غزنی میں اس نے کتاب الہند لکھی۔ محمود کی وفات کے بعد سلطان مسعود نے اس کی بہت قدر کی۔ بیرونی اطمینان سے علمی مطالعے اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہا اور اس نے اپنی دوسری جلد یا یہ کتاب قانون مسعودی سلطان مسعود کے نام پر معلن کی۔

بیرونی ایک حق پرست اور حق گو عالم تھا۔ وہ ہر چیز کو تنقیدی اور معروضی نقطہ نظر سے دیکھتا تھا، بڑے غور اور احتیاط سے رائے قائم کرتا تھا اور بغیر خوف یا لالچ کے اس کا اظہار کر دیتا تھا۔ سچے علمی ذوق نے اُسے مذہبی تعصب سے بالکل پاک کر دیا تھا۔ اس لئے اُس سے زیادہ کوئی شخص اس کام کے لئے موزوں نہ تھا کہ اسلامی دنیا سے ہندو تہذیب کا تعارف کرائے۔

اس سے پہلے بھی مسلمان ہندوؤں کے مذہب، حکمت، ہیئت اور ادب سے واقفیت رکھتے تھے مگر اس کا دائرہ محدود تھا۔ خلافت عباسیہ کے زمانہ بغداد میں قائم ہونے اور مسلمانوں میں سچا اور گہرا علمی ذوق پیدا ہونے کے بعد ہندوؤں کے تبلیغ فکر

دو ذریعوں سے بغداد پہنچے۔ ایک تو ایران کے راستے سنسکرت
 سے فارسی اور فارسی سے عربی میں منتقل ہو کر۔ دوسرے سندھ
 کے راستے براہ راست سنسکرت سے عربی میں ترجمہ ہو کر۔
 ایران کے توسط سے جو کتا ہیں عربی میں آئیں ان میں دو سب
 سے زیادہ مشہور ہیں۔ ایک کلیدلہ دستا جو بیچ تتر کی کہانیوں کا مجموعہ
 ہے دوسرے اٹھول طب کی ایک کتاب چرک کی تصنیف سے
 تھی۔ سندھ سے خلیفہ متعذر کے زمانے میں (۷۵۰ء تا ۸۰۰ء)
 ہندو عالم بغداد آئے اور اپنے ساتھ ہرہم گپت کی ہرہم بدھانت
 اور کھنڈکھا ڈیک لائے۔ جن کا ترجمہ الفزاری اور یعقوب بن
 طارق نے ان پنڈتوں کی مدد سے کیا۔ اس کے بعد ہارون رشید
 (۸۰۰ء تا ۸۰۵ء) کے زمانے میں برہمی وزیروں کی علم دوستی
 اور آزاد خیالی کی بدولت بہت سی کتا ہیں سنسکرت سے عربی
 میں ترجمہ ہوئیں۔ براہم نے عرب علماء کو علوم طب کے حاصل
 کرنے کے لئے ہندوستان بھیجا، ہندو علماء کو بغداد بلا کر شفا خانہ
 کا مہتمم مقرر کیا اور ان سے علوم طب، علوم فلسفہ، ہیئت و نجوم
 وغیرہ کی متعدد کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ الفہرست میں
 حکمت کی ایک کتاب کا ذکر ہے جو بیدبا کی تصنیف سے تھی
 پروفیسر نوٹاؤ کے نزدیک یہ ہارون و یاس کی کتاب ویدانت
 سے تھی۔ اور جب تک سندھ خلافت عباسیہ کے ماتحت رہا

سنسکرت سے عربی میں ترجمہ کا یہ سلسلہ برابر جاری رہا۔
 البیرونی کے کتب خانے میں ان میں سے متعدد کتابیں
 موجود تھیں اور اس نے ہندوستان جانے سے پہلے ان کا
 مطالعہ کیا تھا۔ لیکن اس کی کتاب الہند کا ماخذ ہندوؤں کی
 کتابیں ہیں جن کا اس نے اصل سنسکرت میں مطالعہ کیا اور جن
 میں سے بعض کو اس نے پنڈتوں کی مدد سے عربی میں منتقل
 کیا۔ ہندیت اور نجوم کی قریب قریب کل مستند کتابیں اس کی
 نظر سے گزری تھیں۔ مذہب اور فلسفے میں وہ کپل اور تین جلی
 کی تصانیف بھگوت گیتا اور پراٹوں کے حوالے دیتا ہے خصوصاً
 گیتا سے اس نے مفصل اقتباسات دئے ہیں، علاوہ ذاتی مطالعے
 کے اس نے ہرت سے مسائل کی فاضل پنڈتوں سے زبانی
 تحقیق کر کے معلومات کا ایک زبردست ذخیرہ جمع کر لیا اور
 اس سے کتاب الہند کی تصنیف میں کام لیا۔

بیرونی کا اصل مقصد جیسا کہ اس نے خود کہا ہے ہندوؤں
 کے مذہب اور فلسفہ و حکمت کا مطالعہ تھا۔ مگر اس سلسلے میں
 اس نے ان کے ادب قانون، معاشرت، رسم و رواج، غرض
 سیاست کے سوا زندگی کے ہر شعبے پر نظر ڈالی۔ ہندیت و نجوم
 بیرونی کا خاص فن تھا اس لئے اس کا ذکر اس نے سب سے
 زیادہ تفصیل سے کیا ہے اور اپنی ضخیم کتاب کا ایک چوتھائی

حجتہ اس میں صرف کر دیا ہے۔ یہاں پوری کتاب پر نظر ڈالنے کی گنجائش نہیں۔ ہم صرف اس تبصرہ کا مختصر سا خلاصہ پیش کرتے ہیں جو اس گہری نظر سے مشاہدہ کرنے والے اور بے تعصب اور انصاف سے رائے دینے والے محقق نے گیارہویں صدی کے شروع میں شمالی ہندوستان کی عام تہذیبی اور معاشرتی حالت پر کیا ہے۔

جبنا وہ ہندوؤں کے قدیم تہذیبی اور ملی سرمایہ کی قدر و عظمت سے متاثر ہے اتنا ہی ان کی موجودہ سیاسی اور معاشرتی پستی اور تنگ نظری سے افسردہ اور بد دل ہے۔ ہندو مذہب کے عقائد اور اعمال کا تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد البیرونی کہتا ہے کہ دیوتاؤں کا عقیدہ عوام تک محدود ہے تعلیم یافتہ ہندو خدا کو واحد، لایزال، قدیم، فعال، مایرید، قادر، مطلق، حکیم، مطلق، حاکم، مطلق، سخی، محی اور حفیظ مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجود حقیقی صرف خدا کا ہے۔ اس لئے کہ وہی کل موجودات کے وجود کا باعث ہے۔ ہندوؤں کے روحانی فلسفے کے سب مذاہب میں، بیرونی کو بھگوت گیتا کا فلسفہ ہند ہے جس کا ذکر اس نے نہایت تفصیل سے کیا ہے۔

ہیت کے میدان میں ہندو دھن کے کارناموں کی تعریف کرتے ہوئے اس نے برہم گیتا کا یہ قول نقل کیا ہے جس سے

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو مہیت داں شمش ثقل کے قانون کا تصور رکھتے تھے۔ ”سب بھاری چیزیں قانون طبیعی کے مطابق نہ پر گرتی ہیں اس لئے جس طرح پانی کی فطرت بہنا، آگ کی جلا اور ہوا کی حرکت پیدا کرنا ہے اسی طرح زمین کی فطرت ہے اشیا کو اپنی طرف کھینچنا اور کھینچے رکھنا۔“ مزید تصدیق کے لئے اس نے وراہمہر کا یہ قول پیش کیا ہے ”زمین ان چیزوں کو جو اس پر ہیں اپنی طرف کھینچے رکھتی ہے۔“ اس نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہندو مہیت داں زمین کے گول ہونے کے قائل تھے۔ آریہ بحث کا خیال تھا کہ آسمان حرکت نہیں کرتا بلکہ زمین اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔

حساب اور اعداد کے علم میں ہندو بقول البیرونی کے دنیا کی سب قوموں سے آگے تھے۔ ”میں نے بہت سی زبانوں میں سلسلہ اعداد کے ناموں کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ کوئی قوم ہزار (یعنی اکائی سے شروع کر کے چار درجے) سے آگے نہیں بڑھتی۔ مگر ہندو قوم سلسلہ اعداد کے ناموں کو اٹھارہ درجوں تک لے جاتی ہے۔“

بجلاط اس کے طب کی حالت البیرونی نے قابل اطمینان نہیں پائی۔ اس کا علم صرف چند اشخاص تک محدود تھا اور اس کے اندر بہت کچھ اوہام داخل ہو گئے تھے۔ ”ثانی دعویٰ

کرتے تھے کہ وہ رسائن کے ذریعے سے بوڑھوں کو جان کو دیتے
 ہیں۔ اور جاہلوں کو پھانسی کو اپنی جیبیں گرم کرتے تھے۔ راجاؤں
 کو ابد دوسرے لوگوں کی سستی دھاتوں سے سونا بنانے کا
 قبط تھا۔ اور کھیا گرمی کا دعوے کرنے والے اس کے لئے
 عجیب و غریب ٹوٹکے کرتے تھے جو بعض اوقات وحشیانہ
 صورت اختیار کر لیتے تھے۔

عام ہندوؤں کی تنگ نظری حد کو پہنچی ہوئی تھی اور اس
 کی وجہ یہ تھی کہ وہ دنیا کے اور ملکوں سے بالکل الگ تھلگ تھے
 وہ سب بدیسوں کو، خواہ دنیا کے کسی حصے کے ہوں، ملچہ کہتے
 تھے۔ جتنا وہ جانتے تھے اس کو سکمانے میں اتنے بھیل تھے کہ
 بدیسوں کا کیا ذکر ہے خود اپنی ذات یا گوت کے باہر اپنے ہم
 وطنوں کو بھی اس کی ہوا نہیں لگنے دیتے تھے۔ ان کو یقین تھا
 کہ دنیا میں جو کچھ ہے وہ ان کا ملک یا ان کی قوم ہے۔ ان کے
 نزدیک اور کسی قوم کو علم سے بالکل مبرا نہیں تھا۔

سیاسی حیثیت سے ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا
 تھا جن میں کسی قسم کی یک جہتی یا اتحاد نہیں تھا۔ معاشی حیثیت
 سے اس سے بھی زیادہ انتشار اور ابتری تھی۔ ذات و بات کے
 نظام نے ہندو سماج کے چھوٹے چھوٹے گروے کر کے ان کے
 درمیان ناقابلِ مواصلت مائل کر دی تھیں۔ اور معاشرتی ہم

مسادات کے اصول کو انتہا تک پہنچا دیا تھا۔ ویش طبقے کو جو قدیم
 ویدک ہندو سوسائٹی کا جزو اعظم تھا اب مگر اگر قریب قریب شودر
 بے بلبر کر دیا گیا تھا۔ ویش کو بھی شودر کی طرح ویدوں کے بڑھنے
 درسنے کی ممانعت تھی اور اگر وہ ویدوں کا کوئی منتر زبان سے
 کالتا تو اس کی زبان کاٹ لی جاتی۔ پھتری پیشوں کے لحاظ سے
 بیلی ذاتوں میں بٹ گئے تھے۔ مثلاً کاسٹہ، وید وغیرہ اور یہ مخلوط
 انہیں قرار دی گئی تھیں۔ حالانکہ منو کے زمانے میں مخلوط ذات
 لغت چندالوں وغیرہ کے لئے مخصوص تھا۔ جلاہے، موچی،
 غمی، چھیرے وغیرہ شودروں سے بھی نیچی ذاتوں میں شمار
 تے تھے اور ڈوم، چندال وغیرہ کی تو کوئی ذات ہی نہیں
 نگو یا وہ سرے سے انسانی سماج میں شامل ہی نہیں
 تے تھے۔

رسم درواج بھی تنزل کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ کم سنی
 ناوی کا عام رواج تھا اور بیوہ کے نکاح کی قطعاً ممانعت
 اس کے لئے دوہی راہیں تھیں۔ یا عمر بھر بیوہ رہے پاسی
 آئے۔ اور چونکہ اس کے ساتھ ہنایت ذلت اور سختی کا پرتاؤ
 تھا اس لئے وہ ہوتا سنی ہونے کو ترجیح دیتی تھی۔ بان
 اس سے قطع نظر کہ اس کے دیوانی میں دھرم شاستر کے قانون
 مدورہ تھا مگر جو جاری قانون اسی طرح نرم تھا جیسا بدھ

ریاست کے زمانے میں البیرونی قانون کی اس نرمی کا اور احسان کے اصول کا جس پر یہ مبنی تھی عیسائیوں کے اصول سے مقابلہ کر کے کہتا ہے : " واللہ بڑا پاکیزہ فلسفہ ہے مگر اس دنیا کے رہنے والے فلسفی نہیں " سب سے زیادہ انوس ناک بات یہ ہے کہ جرائم کی سزا میں بھی ذاتوں کی تفریق تھی۔ برہمن کو قتل کرنا سب سے سنگین جرم تھا۔ خود کو قتل کر دینا معمولی جرم سمجھا جاتا تھا۔ جن جرائم کے عوصن خود کو قتل کے مستوجب قرار دیئے جاتے تھے۔ ان کی سزا برہمن یا چھتری کے لئے موت یہ تھی کہ وہ اپنی اطاک سے محروم کر کے جلا وطن کر دیا جائے۔

شمالی ہندوستان اس سیاسی انتشار اور سماجی انحطاط کی حالت میں تھا کہ شمال مغرب سے مسلمانوں کے حملے شروع ہوئے جن کا قاتلہ تیرھویں صدی کے شروع میں سلطنت دہلی کے قیام پر ہوا۔ یہ ابتدا تھی ہندو مسلمانوں کے متعلق اور پائیدار رابطے کی جس نے آگے چل کر ہندوستان کی زندگی پر زبردست اثر ڈالا۔ ہندوستانی تہذیب کی فرید نشوونما کا مطالعہ کرنے سے پہلے ہمیں اپنی نظر کو تھوڑی دیر کے لئے ہندوستان کے باہر لے جا کر یہ دیکھنا ہے کہ اسلام اور اسلامی تہذیب کا یہ دنیا عنصر جس نے تیرھویں صدی سے ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کی تشکیل میں اہم حصہ کیا گیا تھا۔

